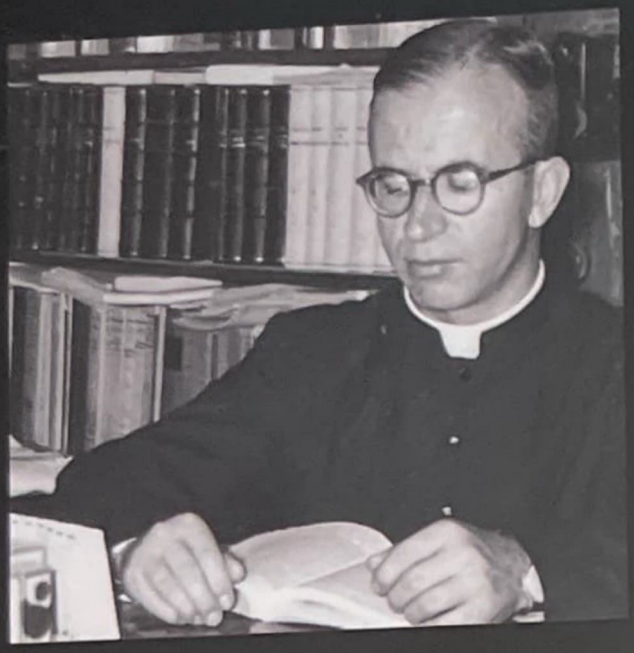
CORNELIO FABRO

BREVE INTRODUÇÃO AO TOMISMO

EDIÇÕES CRISTO REI



CORNELIO FABRO (Flumignano Talmassons, 24 de agosto de 1911; + Roma, 4 de maio de 1995) foi um sacerdote, teologo e filósofo italiano. Nasceu de Angelo e Anna Zanello; terceiro de quatro filhos. Foi um religioso da Congregação dos Sagrados Estigmas de Nosso Senhor Jesus Cristo (estigmatinos).

Em 1922, entrou como aspirante no seminário dos estigmatinos. Cumpridos todos os estudos inferiores e superiores, formou-se em Filosofia, no ano de 1931, na Pontifícia Universidade Lateranense (com a nota máxima, com louvor, e com a atribuição de um prêmio especial). O título da sua tese de licenciatura foi: a objetividade do princípio da causalidade e a crítica de D. Hume. Na Lateranense, Fabro tinha sido, anteriormente, aluno do biólogo Giuseppe Reverberi. Em 1935, recebeu a ordenação sacerdotal e conseguiu (com avaliação máxima e louvor) a licença em Teologia perante a Pontifícia Universidade Santo Tomás de Aquino (Angelicum).

Breve Introdução ao Tomismo

Pe. Cornelio Fabro, CSS

Breve Introdução ao Tomismo

EDIÇÕES CRISTO REI

Breve Introdução ao Tomismo
1ª edição – janeiro de 2020 – Edições Cristo Rei
Os direitos de publicação da tradução do texto de Cornelio Fabro foram cedidos temporariamente às Edições Cristo Rei pela *Provincia Italiana S. Cuore degli Stimmatini* e pelo *Progetto Culturale Cornelio Fabro* do Instituo do Verbo Encarnado.
Propriedade intelectual: Provincia Italiana S. Cuore (PP -Stimmatini)
Brasília/Distrito Federal
Contato: contato@edicoescristorei.com.br

Imagem da capa: quadro em marchetaria de Davi de Carvalho (https://www.dcmarc.com/), baseado do retrato pintado por Sandro Botticelli.

Editor:
Guilherme Ferreira Araújo

Tradução:
Rafael Sampaio

Tradução das passagens em latim:
Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão

Revisão técnica:
Carlos Nougué

2a revisão:
Fábio de Sousa, IVE

Capa:
Diogo Chiuso

Diagramação:
Guilherme Ferreira Araújo

EDIÇÕES CRISTO REI
www.edicoescristorei.com.br

Reservados todos os direitos desta obra. Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica ou mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer outro meio de reprodução, sem permissão expressa do editor.

Índice

Apresentação 9

Capítulo I: A vida de Santo Tomás 11

Capítulo II: As obras de Santo Tomás 17

Capítulo III: A formação do tomismo 29

Capítulo IV. Os princípios doutrinais 49

Capítulo V: Linhas de desenvolvimento histórico 79

Capítulo VI: Tomismo e magistério eclesiástico 101

Apêndice 119

Capítulo VII: Escolástica e Tomismo 133

Capítulo VIII: Tomismo e pensamento moderno 167

Nota bibliográfica 191

Apresentação

Nas páginas que se seguem, tentei traçar um itinerário essencial do Homem e de sua Obra como guia para os jovens que se preparam para penetrar por sua própria conta o significado e a estrutura interior da especulação tomista. Insisti na novidade e na radicalidade de sua direção, que já eram patentes para seus contemporâneos. Fugi de qualquer método de fácil concordância, preferindo o clima de contraste e de batalha que encontraram as doutrinas tomistas no momento de seu aparecimento. Daí o cuidado que tive em mostrar as fontes e os problemas que inspiraram a alta mente do Aquinate para operar o encontro da razão com a fé, do pensamento clássico com a verdade cristã, do que a Igreja frequentemente tirou as fórmulas de seu magistério de salvação universal.

O volume reproduz, ampliado na problemática e atualizado com novas referências histórico-críticas, o artigo da Enciclopédia Católica (t. XII, cols. 252 s.), e agradeço ao Editor a cortês permissão para reproduzi-lo.

Gostaria que a seu modo lacônico estas páginas fossem uma homenagem à feliz ocasião do 80° aniversário da *Aeterni Patris* de Leão XIII, a qual, depois da amarga experiência das mudanças ideológicas do século XIX, acrescentou resolutamente às escolas católicas o caminho do tomismo.

O Autor.

Roma, na festa da Imaculada Conceição de 1959.

Capítulo I

A vida de Santo Tomás

Destinado pela providência à mais extraordinária obra do pensamento, a de realizar a síntese entre fé e razão, entre natureza e graça, obra que exigia a máxima concentração interior, Tomás de Aquino teve, no entanto, uma juventude e uma vida agitada, e encontrou por toda parte contradições e oposições, experimentando desde cedo a amargura da incompreensão e a condenação dos invejosos e dos medíocres. E, no entanto, na alternância de tantos casos adversos, revela-se um plano de harmonia superior que sua consciência sabia recolher e elaborar com deliberação lúcida, como se marchasse ao ritmo dos problemas, cujo íntimo aguilhão, cujo exato significado e cujas etapas essenciais só ele sentia, pela primeira vez na história da cristandade.

Ainda que de origem lombarda, nasceu, parece que sem dúvida, no castelo de Roccasecca, no Reino de Nápoles, e era filho de Landolfo de Aquino, senhor de Roccasecca, e de Teodora de Chieti. Dado que é segura a data de sua morte (7 de março de 1274), e que seu biógrafo oficial, G. de Tocco, afirma que o Santo recentemente tinha feito quarenta e nove anos, a data de seu nascimento deve situar-se entre os últimos meses de 1225 e os primeiros de 1226.[1]

De sua primeira infância, recorda-se especialmente o episódio do raio que matou no castelo de Roccasecca uma irmãzinha sua, deixando ileso o pequeno Tomás, que se encontrava a seu lado. Em 1230, com a idade de cinco anos, foi enviado por seus pais às fileiras dos "pueri oblati" [meninos oblatos] de Montecassino, para que ali fosse educado, com a intenção de encaminhá-lo à vida monástica e com a secreta esperança de

1 *Vita S. Th. Aq.*, cap. 65; in *Fontes Vitae s. Th.*, fasc. II, ed. D. Prümmer, St-Maximin (Var, 1924), p. 138.

que alcançasse o grau supremo e aumentasse com isso o poder da família. No entanto, devido à sua madura deliberação, segundo G. de Tocco, ao conselho do mesmo Abade e à devastação que em Montecassino causara no ano de 1239 Federico II, Tomás voltou para sua família, e continuou seus estudos na Universidade de Nápoles, onde teve a primeira iniciação direta na filosofia aristotélica sob a direção dos mestres Martinho da Dácia na lógica e Pedro da Irlanda na filosofia natural (segundo G. de Tocco, *loc. cit.*; os outros biógrafos, P. Calo e Bernardo Gui, mais sucintos, não falam disso). Na Universidade de Nápoles, nasceu sua vocação dominicana por causa da obra do pregador P. João de São Julião; e à oposição da família, que não deixou de fazer violências físicas nem morais, Tomás opôs uma firmeza heroica, que ganhou para a vida religiosa sua irmã Marotta. Parece que o Santo recebeu o hábito religioso das mãos do mestre geral João Teutônico entre 1243 e 1244. Finalmente, conseguida a liberdade com a fuga, foi encaminhado para que terminasse os estudos superiores. Alguns autores (Mandonnet, Grabmann, Glorieux, Castagnoli), seguindo a alusão de Tocco,[2] sustentam que a primeira meta foi a Universidade de Paris, de 1245 a 1248, como faz supor também a célebre carta dos mestres das Artes de Paris (de 2 de maio de 1274), na qual a cidade de Paris, *a mais nobre em todos os estudos*, "omnium studiorum nobilissima Parisiensis civitas". é apresentada como aquela que *por primeiro o educou e nutriu e cuidou dele*, "ipsum prius educavit nutrivit et fovit" (cf. *Chart. Univ. Paris.*, ed. Denifle-Chatelain, I; Paris, 1889; n. 447, p. 504). Em 1248, já fundado por Alberto Magno o Estúdio Geral de Colônia, Tomás frequentou os cursos de Teologia para sua preparação imediata para o sacerdócio; na escola de Alberto, Santo Tomás entrou em contato não só com todo o *Corpus Aristotelicum*, mas também com os comentaris-

2 *Op. cit.*, cap. 7; ed. cit., p. 72.

tas árabes e gregos até então traduzidos e, especialmente, com o *Corpus Dionysianum*, e pôde revelar ao mestre sua assombrosa capacidade. Por insistência de Alberto, que solicitou os bons ofícios do Cardeal dominicano Hugo de São Caro, o geral da Ordem em 1252 chamou Tomás a Paris para ocupar o posto vacante de bacharel em Teologia da cátedra dominicana. Após ásperas disputas, fomentadas pelos mestres escolares, que tiveram de ceder ante a intervenção direta do Papa Alexandre IV,[3] Tomás obteve a *licentia docendi* no mês de junho do mesmo ano, mas não foi admitido no Colégio de professores – junto com São Boaventura – senão no dia 15 de agosto do ano seguinte (1257), começando seu ensino de *magister regens* no mês de outubro.

A partir de então, a vida de Tomás esteve absorvida pela atividade científica, que desenvolveu alternativamente entre a Universidade de Paris e a Itália. O primeiro magistério parisiense (1256-1259) viu-se perturbado pelo ataque dos mestres seculares, guiados por Guilherme de Santo Amor, para impedir às Ordens mendicantes o ingresso na Universidade; os adversários puseram também na balança a questão do *Evangelium aeternum*, mas sem conseguir nenhum resultado. Santo Tomás pôs-se em viagem para a Itália em 1259, no final do ano letivo, depois de ter participado durante a festa de Pentecostes (em junho de 1259) do Capítulo Geral dos Valencianos, colaborando com Santo Alberto Magno e com Pedro de Tarantásia (depois Papa Inocêncio V) na compilação da *Ratio studiorum* da Ordem (cf. *Chart. Univ. París.*, t. I, n. 385, p. 385 ss.). Este primeiro período, de quase dez anos de residência na Itália (1259-1268), é o mais contínuo e tranquilo da vida do Santo, no qual desenvolveu uma atividade científica prodigiosa. É provável que tenha ensinado no *Studium* ou *Conventus curiae*, e é certo que Urbano IV o chamou a Viterbo e depois a Orvieto;

3 Cf. "Lett. al Cancell. dell'Univ. di Parigi" de 3 de março de 1256, in *Chart. Univ. Paris.*, I, n. 270, 307; cf. nn. 293, p. 339, e 317, p. 366.

nos anos 1265-1267, encontra-se no convento romano de Santa Sabina com o encargo de reorganizar o Estúdio Geral da Ordem; e, em 1267-1268, continua provavelmente em Viterbo com Clemente IV. Na Corte, fez amizade com o confrade dominicano flamengo Guilherme de Moerbeke, que lhe prestou uma ajuda preciosa com a revisão das versões antigas e com novas versões diretas do grego dos textos de Aristóteles e de seus primeiros comentadores gregos, e igualmente com a revisão dos textos neoplatônicos, em particular a στοιχείωσις θεολογική de Proclo em 1268, com os comentários às *Categorias* de Simplício em 1266 e ao *De coelo et mundo* também deste em 1271, ao *Perihermeneias* de Amônio em 1268, ao *De anima* de Temístio em 1268 e ao *De anima* de João Filopono também em 1268. De data anterior é a versão do comentário ao *Meteorologica* de Alexandre de Afrodísias, em Niceia em 1260. Em fins de 1268, talvez por ordem do mesmo Pontífice, Santo Tomás encontrava-se em viagem para Paris, onde em janeiro de 1269 começou o ensino que continuou no ano acadêmico de 1270-1271. Este segundo magistério parisiense é o período mais agitado da vida do Santo e de mais áspera luta em todas as frentes: primeiro ao estalar o averroísmo na Faculdade de Artes; depois na luta aberta contra seu aristotelismo por parte da direção agostiniana dominante na Faculdade de Teologia (e parece que sob inspiração direta de São Boaventura),[4] a qual culminou na violenta disputa de 1270 e abarcou as principais teses do tomismo (e em particular a da "unicidade da forma substancial") diante de Étienne Tempier, bispo de Paris, na qual Tomás *foi como que só desta sentença* "fuit quasi solus huius sententiae"; por último, na luta, reavivada pelos mestres seculares Gerardo de Abbeville e Nicolau de Lisieux, contra as Ordens mendicantes, a qual provocou da parte do Santo os dois admiráveis escritos *De perfectione vitae spiritualis* e *Contra retrahentes a religionis ingressu*. Na primavera de 1272, Tomás recebeu de seus superiores a incumbência de reorganizar (por convite

4 Cf. J. D'Albi, *S. Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277* (Paris, 1923).

de Carlos de Anjou) o ensino de teologia na Universidade de Nápoles; além do ensino, que abarcou todo o ano de 1272-1273 e a primeira parte de 1273-1274 até janeiro, Santo Tomás dedicou-se com intensidade à terceira parte da *Summa Theologiae*, à composição de opúsculos e aos comentários a Aristóteles e à pregação quaresmal ao povo em língua vulgar. Em janeiro de 1274, foi convidado por Gregório X ao Concílio de Lião; pôs-se a caminho em companhia de seu fiel secretário, Frei Reginaldo de Piperno, mas foi atacado por estranha enfermidade, que lhe causou a morte, apesar dos solícitos cuidados da condessa de Ceccano, Francisca, sobrinha do Santo, a qual o acolheu em seu castelo de Maenza. Tomás, pressentindo seu final, pediu hospitalidade na abadia cisterciense de Fossanova, onde morreu em 7 de março de 1274. Foi canonizado por João XXII em Avinhão em 18 de julho de 1323, e declarado pelo dominicano São Pio V "Doutor Angélico" em 1567, seu título de honra junto ao oficial de *Doctor Communis* [Doutor Comum]. Seu mestre, Santo Alberto Magno, que veio com presteza de Paris para defendê-lo da condenação de 1277, tinha-o proclamado "esplendor e flor de todo o mundo".[5]

5 *Fontes vitae s. Th. Aq.*, fasc. IV, p. 382.

Capítulo II

As obras de Santo Tomás

A atividade científica de Santo Tomás tem origem dupla: em primeiro lugar, o dever do ensino, que o obrigava à interpretação dos textos oficiais, como a Sagrada Escritura, as *Sentenças* de Pedro Lombardo, as obras de Aristóteles, de Boécio, do Pseudo-Dionísio, etc., e a redação das questões disputadas e dos convênios escolásticos estacionais (*Quodlibeta*); em seguida, outros escritos ocasionais, originados pela caridade fraterna e pela cortesia ao responder às incumbências recebidas do Papa e dos superiores e às perguntas que se lhe faziam. Nesta segunda classe de "escritos ocasionais", podem compreender-se, além dos opúsculos, suas duas obras de maior originalidade: a *Summa contra Gentiles* e a *Summa Theologiae*, a primeira composta, ao que parece, por pedido do Geral da Ordem, São Raimundo de Penaforte, e a segunda – que é sua obra-mestra, não terminada – escrita para guiar os jovens estudantes da Ordem nos casos em que com frequência se perdia o ensino teológico, ligado aos comentários das *Sentenças* de Pedro Lombardo (cf. o *Prólogo*).

1) Cronologia

A maioria das datas é aproximada: segundo Grabmann (*Die Werke...*, 3.ª ed. póstuma, 1949), encontram-se controvérsias quanto aos termos extremos *a quo* [do qual] e *ad quem* [ao qual] considerados mais prováveis, segundo as investigações de P. Castagnoli, J. A. Destrez, A. Dondaine, T. Käppeli, P. Glorieux, O. Lottin, A. Motte, A. Mansion, F. Pelster, A. Pelzer, P. Synave, G. Théry, A. Walz, e, sobretudo, as do P. Mandonnet e do mesmo Dom Grabmann. Para um estudo crítico do pensamento de Santo Tomás,

o problema da cronologia dos escritos tem importância pelo menos igual à de sua autenticidade. Mas ainda não foi suficientemente compreendido o valor que tem seguir, no estudo das doutrinas, a ordem cronológica das obras, o que impediu que se compreendesse e apreciasse devidamente o desenvolvimento dessas doutrinas.[6]

a) Comentários à Sagrada Escritura

1. *Expos. In Job* (Bartolomeu de Lucca, 1261-1264; Mandonnet, 1269-1272).

2. *In Psalmos Davidis lectura* (1271-1273).

3. *Expos. In Cantica canticorum* (perdido).

4. *Expos. In Isaiam prophetam* (Mandonnet, 1256-1259; Destrez, 1269-1274).

5. *Expos. In Jeremiam prophetae* (Mandonnet, 1267-1268).

6. *Expos. In Threnos Jeremie prophetae* (Mandonnet, 1264-1269).

7. *Catena aurea super quattuor Evang.* (1261-1264, para São Mateus; depois de 1264, para os demais).

8. *Expos. (lectura) in Ev. s. Matthaei* (1256-1259).

9. *Expos. (lectura) in Ev. s. Joannis* (1269-1272).

10. *Expos. In s. Pauli apost. epist.* (para *I Cor*, 11 ao final; 1259-1265; para *Rom-I Cor*, 1-10: 1272-1273).

6 Cf. P. Mandonnet, *Les* écrits *authentiques de st. T. D'A.*, 1ª ed., Fribourg, 1910, n. 10; J. de Guilbert, *Les doublets de st. T. d'A, Leur* étude *méthod.*, Paris, 1926: examina os problemas *De Deo uno et trino*, as doutrinas sobre a fé, sobre a salvação dos fiéis, sobre os dons do Espírito Santo, sobre a natureza da caridade.

b) Comentários a Aristóteles

1. *In libros Perihermeneias expos.* (até o l. II, lect. 2: 1268-1272).

2. *In libros posteriorum Analyticorum expos.* (1268-1272).

3. *In octo libros Physicorum expos.* (depois de 1268).

4. *In libros De caelo et mundo expos.* (até o l. III, lect. 8: 1272).

5. *In libros De generatione et corruptione expos.* (até o l. I, lect. 17: 1272-1273).

6. *In libros Meteorologicorum expos.* (até o l. II, lect. 10: 1269-1272).

7. *In libros De anima lectura* (lib., I; até 1270, Verbeke) *expos.* (ll. II-III: 1267-1272).

8. *In libros De sensu et sensato expos.* (1267-1272).

9. *In librum De memoria et reminiscentia expos.* (1267-1272).

10. *In duodecim libros Metaphysicorum expos.* (1266-1272).

11. *In decem libros Ethicorum expos.* (1260-1269).

12. *In libros Politicorum expos.* (até o l. III, lect. 6: 1269-1272).

13. *In librum de causis expos.* (1269-1273).

c) Obras sistemáticas

1. *Commentum in quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi* (1254-1256; um segundo comentário, posterior, perdeu-se).

2. *Summa contra Gentiles* (1261-1264).

3. *Summa Theologiae* (até a parte III, q. 90. Segue-se o *Supplem.*, compilação do Frei Reginaldo de Piperno que se serviu do Comentário tomista ao l. IV das *Sentenças*): *pars* I, 1266-1268; *pars* II: Iª – IIªe, 1269-1270, IIª-IIªe, 1271-1272; *pars* III, 1272-1273.

4. *Quaestiones disputatae: De veritate:* Paris, arts. 1-84 (1256-1257);

arts. 85-168 (1257-1258); artigos 169-253 (1258-1259); *De potentia:* Roma, arts. 1-55 (1265-1267); Viterbo, arts. 56-83 (1267-1268); *De spiritualibus creaturis*, Viterbo (1268). Em Paris: *De anima* (1269); *De virtutibus in communi* (1269-1270); *De malo* (1269-1272); *De caritate* (1269-1272); *De spe* (1269-1272); *De correctione fraterna* (1269-1272); *De unione Verbi incarnati* (1270-1272).

5. *Quaestiones Quodlibetales* (ocorriam durante as férias de Natal e Páscoa): *Quodl.* VII-IX (1256-1259); I-VI e XII. O P. Mandonnet sugere a seguinte distribuição: *Quodl.* VII (Natal de 1256); *Quodl.* VIII (Natal de 1258); *Quodl.* IX (Páscoa de 1258); *Quodl.* XI (Páscoa de 1259); *Quodl.* I (também Páscoa de 1259); *Quodl.* II (Natal de 1269); *Quodl.* III (Páscoa 1270); *Quodl.* IV (Páscoa de 1271); *Quodl.* V (Natal de 1271); *Quodl.* VI (Páscoa de 1271). As dúvidas de P. Glorieux quanto à autenticidade do *Quodl.* IX foram rechaçadas como infundadas por J. Isaac, em *Arch. d'hist. doctr. et litt. du m. â.*, 22-23 (1947-1948), p. 177 s.

d) Opúsculos autênticos

1. *Contra errores Graecorum ad Urbanum IV Pont. Max.* (1261-1264).

2. *Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum* (1272-1273; incompleto até *De virtute spei*, c. 256).

3. *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum* (1261-1264).

4. *De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis (reportatio)* (1273).

5. *Devotiss. expositivo super Symbolum Apostol* (1273).

6. *Expositio devotiss. orationis dominicae* (1273).

7. *Devotiss. expositio super salutationem angelicam* (1273).

8. *De articulis fidei et Ecclesiae Sacramentis ad archiep. Panormitanum* (1261-1268).

9. *Responsio ad fr. Joanem Varcellensem, gener. magistr. Ord. Praed. de artic. XLII* (1271).

10. *Responsio ad lect. Venetum de artic XXXVI* (1269-1271).

11. *Resposio ad lect. Bisuntionum de artic. VI* (1271).

12. *De differentia verbi divini et humani.*

13. *De natura verbi intellectus.*

14. *De substantiis separatis seu de angelorum natura ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum* (incompleto; 1272-1273).

15. *De unitate intellectus contra averroistas* (1270).

16. *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* (1270).

17. *De perfectione vitae spiritualis* (1269-1270).

18. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256-1257).

19. *De regimine principum ad regem Cypri* (até o l. II, cap. 4: 1265-1266).

20. *De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae* (1270).

21. *De forma absolutionis ad gener. magist. Ordinis* (1269-1272).

22. *Expos. primae decretalis ad archidiac. Tudertinum* (1259-68).

23. *Expos. super secundam decretalem ad eundem* (1259-1268).

24. *De sortibus ad dominum Jacobum de Burgo* (1269-1272).

25. *De iudiciis astrorum ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum* (1269-1272).

26. *De aeternitate mundi contra murmurantes* (1270).

27. *De principio individuationis.*

28. *De ente et essentia* (1254-1256).

29. *De principiis naturae ad fratrem Silvestrum* (1255).

30. *De natura materiae et dimensionibus interminatis* (1252-1256).

31. *De mixtione elementorum ad magist. Philippum* (1273, Walz).

32. *De occultis operibus naturae ad quemdam militem* (1272).

33. *De motu cordis ad magistrum Philippum de Castrocoeli* (1269-72).

34. *De instantibus.*

35. *De quattuor oppositis.*

36. *De demonstratione.*

37. *De fallaciis ad quosdam nobiles artistas.*

38. *De propositionibus modalibus.*

39. *De natura accidentis.*

40. *De natura generis.*

41. *De emptione et venditione ad tempus.*

42. *Expos. in librum Boethii De hebdomadibus* (1255-61).

43. *Expos. super librum Boethii De Trinitate* (1255-61).

44. *Expos. in Dionysium De Divinis Nominibus* (1261-68).

45. *Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV* (1264). *Hymnus "Adoro te devote".*

46. *Epist. de modo studendi.*

47. *De secreto.*

48. *Responsio ad fr. Joannem Vercell., gener. magist. Ord. Praed., de artic. CVIII sumptis ex opere Petri de Tarantasia* (1265-67).

49. *Responsio ad Bernardum, abbatem Casinensem* (1274; é o último escrito do Santo, composto durante a viagem em que se dirigia ao Concílio de Lião).

e) Vários

Sermões (o número é incerto. O P. T. Käppeli descobriu uma nova série de 11 sermões nas bibliotecas espanholas (v. *Arch. Fr. Praed.*, 13 [1943], pp. 59-94). *Orações* (o número é incerto). Dois *Principia* (ou lições magistrais): um como "Baccalaureus biblicus", de 1252, com o tema: "Hic est liber mandatorum Dei", e outro como "Magister regens", de 1256, com o tema "Rigans montes de superioribus suis" (ed. F. Salvatore, *Due sermoni ined. Di s. T d'A.*, Roma, 1912).

2) Observações

a) Opúsculos duvidosos

Um grupo de opúsculos dos anteriormente citados e cuja autenticidade é defendida por Grabmann, G. F. Rossi e Pelster não é admitido por Mandonnet e por Perrier: *De instantibus, De natura verbi intellectus. De principio individuationis, De genere, De natura accidentis, De natura materiae, De quatuor opositis.*[7]

b) Opúsculos atribuídos

Grabmann (*op. cit.*, p. 395 s.) faz uma lista de 33 títulos de opúsculos que foram atribuídos a Santo Tomás, os quais, todavia, se chegou à certeza de que não são seus. Alguns deles são extratos de obras autênticas (por exemplo: *De nat. loci; De nat. luminis; De tempore*, nos capítulos 1-4; *De quo est et quoad est*, etc.). Um soneto italiano que o cód. 9 A 27 da Bibl. Es-

7 Cf. F. Pelster, *Die Thomas von Aquin zugeschriebenen Opuscula [...] und ihr Verfasser*, in *Gregorianum* 36 (1955), 21-49.

tense de Módena atribui a Santo Tomás e que o P. Mandonnet aceita como autêntico suscitou sérias dúvidas; e Grabmann (*op. cit.*, p. 413) diz que poderia atribuir-se ao irmão de Santo Tomás, Rinaldo de Aquino, que deixou uma coleção de poesias. Grabmann (*op. cit.*, p. 141 ss.), fundando-se na crítica do P. A. Dondaine, não aceita, por sua vez, a *Quaest. de natura beatitudinis*, descoberta no códice Vat. lat. 784 pelo P. Mandonnet e datada por este em 1266. G. F. Rossi começou uma investigação fundamental, baseada num estudo comparativo da tradição manuscrita, sobre a autenticidade dos opúsculos em questão, em sua obra: *Gli opuscoli di s. T. Criteri per conoscere l'autenticità*, em "Divus Thomas Plac.", 56 (1953), pp. 211-236.[8]

c) Autógrafos

A Biblioteca de Montecassino (cód. 82) possui o texto do último escrito do Santo, a *Responsio ad Bernardum, abbatem Cassin.*, escrito na margem do manuscrito dos *Moralia* de São Gregório Magno, texto que Tosti e Uccelli declararam autógrafo (cf. P. Mandonnet, *op. cit.*, 1.ª ed., p. 107; este autor está de acordo com a atribuição). A Biblioteca Apostólica Vaticana possui dois códices – presentes da diocese de Bérgamo a Pio IX em 1874 – que estão reconhecidos, sem suscitar nenhuma dúvida, como sendo da mão do Santo. O cód. Vat. lat. 9850 contém boa parte das três obras seguintes: *Sum. c. Gent.* (cerca da metade da obra completa, ff. 2 r.-89 v.); *Comm. in Boetht. de Trinitate* (completa, ff. 90 r.-104 v.). A edição leonina (vols. XIII-XV) da *Sum. c. Gent.* foi feita segundo a parte conservada no códice autógrafo. O cód. Vat. 9851 contém o comentário ao l. III das *Sentenças.*[9]

8 V. a ampla discussão deste mesmo autor: *Antiche e nuove edizioni degli Opuscoli di S. Tommaso d'Aquino e il problema della loro autenticità*, Monografias do Colégio Alberoni (Piacenza, 1955), n. 22.

9 Estudo fundamental: G. F. Rossi, *L'autografo di s. T. del Comm. al III lib. delle*

Os autógrafos vaticanos estão escritos na chamada *littera inintelligibilis* (Cód. 9851, a partir do f. 11), que teve, por fim, no P. Mackey, da Comissão Leonina, seu intérprete seguro (cf. no t. XIII, IV a b, a lâmina que reproduz a "littera inintelligibilis" do f. 34, *C. Gent. II*, 25-25, com a transcrição diplomática). Não se têm provas seguras[10] de outros pretensos autógrafos, com exceção de alguns fragmentos encontrados em relicários. Ainda que não se possa reconhecer como autógrafo, como demonstrou o P. Käppeli, assinala-se o cód. VIII. F. 16 da Bibl. Nac. de Nápoles, o qual contém o comentário à *Metafísica* de Aristóteles, ao que parece corrigido pela mão de Santo Tomás ou feito sob sua direção. Outro códice, mais célebre ainda, da Bibl. Nac. de Nápoles, o qual contém o Comentário de Santo Alberto Magno a todo o *Corpus Dionysianum*, era considerado pela tradição local e por Uccelli uma "reportatio" e, portanto, um autógrafo de Santo Tomás que corresponderia ao período de sua estada em Colônia: não se trata, no entanto, de argumento decisivo.[11]

d) Obras perdidas

Os mestres da Faculdade das Artes de Paris pedem em sua carta as obras que o Santo, ao deixar Paris no ano de 1272, tinha prometido (*speciale promissione*) enviar-lhes quando estivessem terminadas; tratava-se de alguns escritos filosóficos iniciados, e que eles esperavam tivessem sido concluídos na Itália: são assinalados *specialiter Comm. Simplici super librum de coelo et mundo et Exposit. Tymaei Platonis ac librum De aquarum conductibus et ingeniis erigendis*. A primeira obra inspirou certamente o maduro comen-

Sent. (2ª ed., Piacenza, 1933).

10 M. Grabmann, *Die Werke...*, p. 436 ss.

11 Cf. Mandonnet, *op. cit.*, 1ª ed., 133 ss.; G. Meerssemann, *Introd. in opera Alberti M.* (Bruges, 1931), p. 102; M. Grabmann, *Die Werke...*, p. 341 ss.; p. 436 ss.

tário de Santo Tomás ao *De coelo et mundo*, que ficou incompleto e é datado precisamente de seu último período napolitano. Estudos recentes de Birkenmajer e de Grabmann provaram que Moerbeke terminara a tradução das três obras indicadas: um amplo fragmento em três partes da tradução moerbekiana do *Commento* de Proclo ao *Timeu* foi percebido na obra enciclopédica de E. Bate de Malines, *Speculum divinorum et quorundam naturalium*, l. XI, c. 24; l. XXII, c. 10 e c. 25.[12] Entre os comentários da Sagrada Escritura, parecem ter-se perdido, se nos atemos às indicações do catálogo oficial elaborado pelo notário Bartolomeu de Cápua, que em sua juventude conhecera Santo Tomás, os comentários a São Marcos, a São Lucas e a São João e a *reportatio* sobre São Mateus. Também se perdeu o comentário ao *Cântico dos Cânticos* e uma segunda redação do comentário ao l. 1 das *Sentenças*; estes escritos são, ao que parece, contemporâneos da primeira parte da *Sum. Theol.* (cf. P. Mandonnet, *op. cit.*, pp. 34, 53, 57). Ainda não se encontraram vestígios de comentário de Santo Tomás às outras duas obras, e com muita probabilidade ficaram só no projeto. Pode observar-se que, apesar dos grandes progressos realizados pela crítica histórica quanto à produção de Santo Tomás, não se exclui – especialmente quanto aos opúsculos – que se possa chegar à descoberta ou à identificação de alguma outra obra. Assim, o ms. lat. 14, 546, da Bibl. Nac. de Paris, de grande autoridade, dado que parece remontar-se a cerca de 1280, contém, por exemplo, o opúsculo *De concord. dictorum s. Thomae*, no meio de outros opúsculos de indubitável autenticidade.[13]

12 Cf. A. Birkenmajer, "Neues zu dem Briefe der Pariser Artistenfakulltät *über* den Tod des hl. Th. v. A.", in *Xenia Thom.*, III, (Roma, 1925), espec. p. 65 ss.

13 Cf. G. F. Rossi, "Il Cod. Lat. 14.546 della Bibl. naz. di Parigi com gli opusc. di s. T.", in *Divus Thomas Plac.*, 54 (1951), p. 301 ss.

e) Comentários incompletos

O comentário ao *Perihermen.* vai até a 3.ª leitura do l. II: o que se segue nas edições é do Cardeal Caetano. O comentário à *Metaph.* termina com o l. XII; o comentário à *Polit.* chega até à lect. 6 do l. III; o ao *De coelo et mundo* chega até à lição 8 do l. III; o dos *Meteorolog.* até à leitura 8 do l. II (foram completados pelo mestre secular Pedro de Alvérnia); e o comentário ao *De gener. et corrupt.* até à leitura 17 do l. I (o restante é obra do dominicano T. de Sutton). Também o *De reg. princ.* termina no capítulo 4 do l. II: o restante parece ser obra de Ptolomeu de Lucca.

Capítulo III

A formação do tomismo

1. O *problema das fontes* do pensamento tomista é tão fundamental que constitui a chave para compreender a formação deste pensamento. Trata-se antes de tudo de identificar os textos e, quando é possível, as versões (do grego e do árabe) que Santo Tomás teve efetivamente presentes; depois, de determinar o conteúdo doutrinal preciso segundo o qual tais fontes influenciaram no desenvolvimento do pensamento tomista; e, por último, deveriam indicar-se as outras interpretações que tais fontes tiveram no ambiente cultural da Idade Média, para poder fazer um balanço exato da obra doutrinal do Santo.

Quanto ao primeiro ponto, pode dizer-se que a novidade revolucionária da biblioteca do século XIII tinha sido a tradução das obras de filosofia natural e de metafísica, de ética e de política de Aristóteles; o fato de que Santo Tomás ainda adolescente tivesse contato na Universidade de Nápoles com o texto direto da lógica e da filosofia natural dos mestres Martinho da Dácia e Pedro da Irlanda pode ser considerado como um momento decisivo em sua futura orientação em favor do aristotelismo, rompendo com o platonismo da tradição agostiniana. O Doutor Angélico podia conhecer diretamente de Platão o *Timeu* na versão com comentário de Calcídio (o qual inspirou o platonismo humanista da escola de Chartres), e talvez o *Fédon* e o *Mênon*; a doutrina platônica estava também difundida pelas obras de Cícero e especialmente pelo comentário ao *Somnium Scipionis* de Macróbio; no entanto, a fonte principal do platonismo medieval foi Santo Agostinho (cf. *De Trin.*, l. VII; *De civ. Dei.*, ls. VIII-IX), e isto deve fornecer orientação quanto ao sentido exato da antítese platonismo-aristotelismo que domina no Medievo e que é o centro da atividade de Santo Tomás e das

polêmicas suscitadas por sua obra. É sabido que Santo Agostinho não leu diretamente nenhuma obra de Platão, e que conheceu o platonismo pela elaboração tardia de Plotino, cujas *Enéadas* tinham sido traduzidas pelo rétor Mario Vittorino, ao qual pode reconhecer-se o fato de ter aproximado os termos e os problemas da especulação neoplatônica da teologia cristã do Ocidente (cf. E. Benz, *Marius Victorinus u. die Entwicklung der abendländ. Willensmetaphysik*, em *Forsch. z. Kirchen u. Geistesgesch*, I, Stuttgart, 1932, especialmente 39 s., 343, s.). Neste contexto histórico, a tese comum, exposta por Baeumker, quanto ao fato de que o platonismo domina durante o século XII e retrocede no XIII, para renascer com o humanismo,[14] enuncia o simples fato histórico, mas não precisa sua intensidade nem seu significado cultural efetivo. Se se reconhece que realmente as lutas doutrinais do Medievo se desenvolvem na alternativa Platão-Aristóteles, deve admitir-se que o Platão autêntico (o do dualismo rígido, do κτὴμα, do χωρισμός entre aparência e realidade, entre mundo sensível e ideias) está ausente. A alternativa reduz-se antes a Plotino (ou o neoplatonismo em geral) e Aristóteles. Realmente, a diferença entre Plotino, que concebe a emanação como necessária, mas permanece monista na transcendência, e Platão, dualista que cria nos mitos do Demiurgo e da alma, é talvez maior que a que se encontra entre Plotino e Aristóteles, monista da imanência que não reconhece os mitos nem transcendência alguma.[15] Nas controvérsias do século XIII, portanto, Platão está fora de questão, o que explica por que um espírito crítico como Santo Tomás teve o propósito, como consta pela *Carta* da Faculdade das Artes de 10 de maio de 1274, de fazer um comentário ou estudo direto do *Timeu* platônico: esse comentário nos teria dado a chave para compreender

14 Cl. Baeumker, "Der Planotismus in Mittelalter", in *Studien u. Charakteristiken, Beaumkers Beiträge...*, 25 (1928), 58 ss.

15 E. Hoffman, "Platonismus und Mittelalter", in *Wartburg Vorträge*, 1923-1924, Berlin, 1926, espec. 71 ss.

os princípios inspiradores da metafísica tomista em sua última fase, acerca dos quais, como se dirá, a escola tomista não tinha ainda lançado plena luz. Compreende-se, por isso, que o Doutor Angélico só teve à sua disposição elementos escassos, insuficientes para tentar uma interpretação de Platão, diferentemente do que pôde fazer com Aristóteles. A fonte principal para o conhecimento de Platão, bem como para toda a filosofia pré-aristotélica, foi para Santo Tomás o mesmo Aristóteles nas introduções a seus tratados (cf. o l. I da *Et. Nic.*, da *Metaph.*, do *De an.*, do *De gen. et corr.*), onde as teorias já se encontram simplificadas e de certo modo dobradas para dar maior realce à oposição polêmica.

O segundo fato capital das fontes do pensamento tomista quanto à alternativa Platão-Aristóteles dá-o a complexa superestrutura de influxos de inspiração neoplatonizante que intervieram na disputa. Antes de tudo, o pensamento do próprio Santo Agostinho, com o peso de sua autoridade de mestre indiscutível da teologia medieval, a qual Santo Tomás aceitou não menos que seus contemporâneos, especialmente nas questões referentes à teologia trinitária, ao pecado e à graça. Mais delicada é a relação entre os dois doutores nas questões puramente filosóficas, onde o aristotelismo tomista não podia aceitar compromissos; no entanto, aceitou as doutrinas fundamentais do *transcendentalismo causal* e do *exemplarismo divino*, onde o contraste inevitável com os mantenedores do pensamento aristotélico é habilmente superado mediante a interpretação "sintética" de que se falará.[16] As recentes controvérsias relativas ao acordo entre o Santo Agostinho neoplatônico e o Santo Tomás aristotélico não deram resultados apreciáveis, nem podem dá-los, já que a função doutrinal dos dois doutores se situa em duas épocas culturais, a antiga e a medieval, as quais não podem medir-se pela comparação que se

16 Sobre a síntese tomista de Santo Agostinho e de Aristóteles, v. M. Grabmann, "Des hl. August. quaest. de Ideis in ihrer inhaltl. Bedeutung u. mittelalt. Weiterwirkund", in *Mittelalt. Geistesleben*, 2ª parte, München, 1936, p. 32.

quer fazer; o mesmo Santo Tomás proporciona-nos o critério necessário (cf. *In II Sent.*, 13. q. 1, a. 3 a 1; *Sum. Theol.*, Iª, q. 15 *De ideis*; *ibid.*, q. 77, a. 5 ad 3; *ibid.*, q. 84, a. 5; *ibid.*, q. 85, a. 2; etc.). Contudo, Santo Tomás conhece bem o platonismo de Santo Agostinho, e resslta sua obra de purificação de doutrinas heterodoxas inadmissíveis para a fé cristã, como a existência das "ideias separadas" (*Sum. Theol.*, Iª, q. 84, a. 5): a metafísica da participação exposta pelos dois doutores expressa a estrutura, por assim dizer, transcendental do ente finito em sua dependência de Deus (cf. *De spir. cr.*, a 10 ad 8: *não importa muito dizer que os próprios inteligíveis participam de Deus ou que a luz que faz os inteligíveis participa de Deus,* "Non multum refert dicere quod ipsa intelligibilia participantur a Deo vel quod lumen faciens intelligibilia participatur a Deo". A primeira é a solução de Santo Agostinho, a segunda a de Santo Tomás, a qual assimila a doutrina aristotélica do intelecto agente).[17] A controvérsia, animada nos ambientes neoescolásticos, quanto ao acordo ou à divergência destes dois doutores máximos da Igreja não deve apresentar um caráter polêmico, mas somente exegético: as duas posturas doutrinais correspondem a dois momentos diferentes da cultura cristã, de maneira que questões como a de perguntar se Santo Agostinho admitiria a doutrina da abstração tomista ou se concebia a alma espiritual como forma substancial do corpo em sentido aristotélico-tomista não são susceptíveis de resposta precisa, dado que a diversa perspectiva cultural não permite a alternativa de uma resposta.[18] A profunda transformação da doutrina agostiniana por seu contato com o aristotelismo é muitas vezes coberta por Santo Tomás; pa-

17 Sobre a natureza da dependência de Santo Tomás de Santo Agostinho, v. G. von Hertling, *Augustinuszitate bei Th. v. A.*, in *Sitzungsb. d. philos.-philol. u., hist. Klasse der kais. Bayer Akad. d. Wissensch*, München, 1914, pp. 535-602; repr. in *Hist. Beitr. Z. Philos.*, Kempten- München, 1914, pp. 97-151.

18 B. Kaelin, *Die Erkenntnislehre des hl. Aug.*, Sarnen, 1921, p. 42; a teoria da abstração do inteligível do sensível é estranha a Santo Agostinho.

rece que ele atribui a maioria dos erros da metafísica da escola agostiniana ao extrinsecismo de Avicena e de Maimônides e ao realismo exagerado do judeu Avicebrão.[19] Um exemplo desconcertante, mas significativo, do caráter sintético da exegese tomista é o prólogo à *responsio* do artigo I da *Q. de spir. creat.*, onde Santo Tomás faz preceder a autoridade de Santo Agostinho à de Aristóteles no conceito metafísico da *materia prima* como "pura potência" (*... o que se patenteia por Agostinho,* Conf. XII e Super Gen. ad. litt., *e pelo Filósofo na* Metaph. VII, "ut patet per Augustinum *XII Confess.* et I *Super Gen. ad. litt.* et per Philosophum in *VII Metaph.*", ed. L. W. Keeler, p. 10, l. 2-5).

Mais original é a relação de Santo Tomás com a outra fonte do neoplatonismo teológico, o Pseudo-Dionísio, cujo influxo iguala e em alguns problemas supera o do mesmo Santo Agostinho. Do *Corpus Dionysianum* Santo Tomás só comentou o *De Divinis Nominibus*, atendo-se – como nos comentários a Aristóteles e à Escritura – ao método literal; e notável é o esforço do Santo por encontrar, entre as diversas versões, a lição mais inteligível, que ordinariamente é a da tradução de Sarrazin.[20] A influência do Pseudo-Dionísio é grande, e compreende os problemas mais árduos da metafísica, como a doutrina dos transcendentais e a da analogia, o conhecimento de Deus (a teologia afirmativa e negativa) e o problema do mal; este Dionísio, segundo Santo Tomás, soube extrair melhor que ninguém os erros da filosofia platônica e inserir o núcleo profundo de sua verdade na teologia cristã (cf. as declarações de Santo Tomás no *Prol.* ao Comentário ao *De Div. Nom.* e especialmente em *De subst. separ.*, c. 17). É especialmente na atmosfera dos textos dionisianos, densos de profundas ressonâncias mís-

19 É a tese exata, com um título talvez demasiado polêmico, de É. Gilson no artigo "Pourquoi st. Th. a critiqué st. Aug.", in *Arch. d'Hist. Doctr. et Litt. du M. Â*, 1 (1926), p. 5 ss. (cf. 117 ss.).

20 G. Théry, "L'entrée du Ps. Denis en Occident", in *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, t. I, 23 ss.

ticas e de contínuas instâncias de transcendência, que Santo Tomás viveu aquela conciliação entre o platonismo e a verdade cristã que lhe daria a ousadia de incorporar o princípio metódico (não o método!) do platonismo numa metafísica elaborada e expressa com princípios aristotélicos. Que isto tenha sido sua intenção exata demonstram-no, sobretudo, as 1.700 citações do Pseudo-Dionísio que se encontram em suas obras,[21] de maneira que sua autoridade é chamada a dizer a última palavra, por exemplo, na teologia do *De causis*: *Dionísio corrige essa posição, na medida em que, quanto a isso, os platônicos postulavam formas separadas diversas que diziam ser deuses, belas por si, seres por si, vida por si e assim com respeito* às *outras coisas. É preciso dizer, porém, que todas essas coisas são, elas mesmas, as primeiras de todas as causas...*, "Hanc autem positionem corrigit Dionysius quantum ad hoc quod ponebant (Platonici) diversas formas separatas quas dicebant deos, et aliud per se bonitas, et aliud per se esse, et aliud per se vita et sic de aliis. Oportet autem dicere quod omnia ista sunt essentialiter ipsa prima omnium causa"... (*In l. de Causis*, lect. 3.ª; ed. Saffrey, p. 20, 1, 5 s.). Outro sinal do excepcional valor teorético que tem a especulação dionisiana no tomismo é a preocupação por desaprovar as interpretações heterodoxas no sentido do panteísmo formal da escola de Chartres, que o faz pôr, por exemplo, a questão: *Se Deus é o ser todas as coisas, "Utrum Deus sit esse omnium rerum"* (*In I Sent.*, dist. 8, q. I, a. 2); na *Sum. c. Gent.*, I, 26: *Que Deus não é o ser formal de todas as coisas, Quod Deus non est esse formale omnium.* O Santo protesta contra o "intellectus perversus" que alguns fizeram da expressão dionisiana *Deus é o ser para os existentes, Deus est esse existentibus* (*De Div. Nom.* § 4: PG 3, 818), violentando o contexto (a esta enérgica retificação de Santo Tomás se refere expressamente Nicolau de Cusa em *Apol. doctae ignoratiae*, ed. R. Klibansky, Lipsiae, 1932, p. 17, 13). Mais ainda, a afirma-

21 Durantel, I., *S. Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris, 1919.

ção dionisiana, inspirada no mais puro platonismo, da primazia do bem sobre o ente é expressamente acolhida por Santo Tomás como o princípio da ordem dinâmica ("in causando": *Sum. Theol.*, Iª, q. 5, a. 2, ad 1) em virtude da qual a mesma "matéria prima", que é chamada *non-ens* [não ente], pôde ser criada por Deus (sobre a primazia do bem sobre o ser, v. *Q. de malo*, q. I, a. 2. Também em *l. de Causis*, lect. 4, edit., cit., p. 28, 10: *Dionísio, no c. 4. De div. nom. antepõe o nome bem em Deus a todos os nomes divinos e diz que sua participação se extende até ao que não é ente, entendendo por não ente a matéria prima,* "Dionysius... in c. 4 *De div. nom.* praeordinat nomen boni in Deo omnibus divinis nominibus et dicit quod eius participatio usque ad non ens extenditur, intelligens per non-ens materiam primam"). Por último, é dionisiano o "princípio dos graus" ou da continuidade decrescente das formas do ser, segundo a qual "os extremos se tocam", ou seja: *os fins das primeiras coisas sempre se conjuntam aos princípios das segundas, semper fines primorum coniungens principiis secundorum* (PG 3, 872), que Santo Tomás expõe com expressão mais transparente: *o supremo do* ínfimo *atinge o ínfimo do supremo, Supremun infimi attingit infimum supremi* (*Q. de Spir. creat.*, a. 2; ed. L. W. Keeler, p. 29, 5), o que lhe dá uma chave preciosa para escapar das insídias do averroísmo.

O último grupo de fontes metafísicas é constituído por Boécio, pelo *De causis* e por Avicena, aos quais se deve a sugestão direta da tese capital da metafísica tomista, que é a distinção real entre a essência e o ato de ser nas criaturas (cf. *De verit.*, q. 21, a. 5; *De pot.*, q. 3, a. 5): aqui se encontra amadurecida a noção de participação, que, inserida por Santo Tomás na metafísica aristotélica, a eleva à afirmação da total dependência das criaturas do criador, e integra o conceito aristotélico de causalidade como processo de alteridade e distinção com o platônico de "presença" e "semelhança". A Boécio deve-se o primeiro projeto entre os latinos de traduzir todas as obras de

Aristóteles e os *Diálogos* de Platão, e de mostrar o *acordo* fundamental dos dois pensadores.[22] De Boécio tirou também Santo Tomás, do texto do *De hebdomadibus*, a doutrina fundamental de que a estrutura do concreto, em seu plano predicamental e transcendental, é segundo uma participação: o fato de Boécio ter sido o primeiro mestre do aristotelismo medieval, primeiro com suas versões e depois com o rigor do método lógico e com a metodologia e a terminologia científicas, sugere a afirmação de que o tema da síntese entre Platão e Aristóteles é o elemento fundamental, de influência diversa, mas sempre presente, no renascimento cultural da Europa. Fruto do alto magistério de Boécio e inspirado por ele é o comentário tomista ao *De Trinitate* (conservado em parte no autógrafo vaticano). Ali Santo Tomás se enfrenta com o problema da ciência, da divisão dos diversos campos do saber e do método científico: da filosofia natural à matemática e à teologia, com uma amplitude e uma precisão que não se encontram em nenhuma de suas demais obras. O *De causis*, uma vez reconhecida sua verdadeira origem e índole neoplatônicas, obrigou Santo Tomás à última aproximação da metafísica platônica da transcendência à aristotélica da imanência: o comentário tomista ao opúsculo (as edições comuns estão cheias de incorreções) contém elementos de excepcional interesse especulativo para uma teoria do ser cujo conteúdo é decididamente platônico dentro da sólida armadura aristotélica. O comentário tem também o mérito de confrontar frequentemente o *De causis* com Santo Agostinho e com o Pseudo-Dionísio (cf. as proposições 2, 3, 4, 5, 6, 9, 10, 14, 16, 19) para confirmar a superação da concepção platônica da "separação", à qual, como nota expressamente Santo Tomás, também permaneceu fiel Proclo, mas não o autor do *De causis*, para o qual – como para os cristãos – tudo começa em Deus (*lect.*

22 *Comm. in Arist. – Perihermeneias*, 2.ª ed., II: PL 64, 433; ed. Meiser, Leipzig. 1877, p. 80.

16; ed. cit., p. 95, 6). Seria pelo menos instrutivo, com o fim de esclarecer a originalidade do tomismo, poder confrontar o comentário tomista com os outros comentários medievais ao *De causis* e especialmente com o do mestre de Santo Tomás, Alberto Magno (encontra-se no t. X da ed. Borgnet, Paris, 1891), o qual mostra grande incerteza quanto ao autor do opúsculo e não tem nenhuma ideia da dependência de Proclo (o comentário divide-se em dois livros; cada um contém vários tratados, e cada tratado compreende vários capítulos). Também seria interessante confrontá-lo com o de Egídio Romano, que foi seu discípulo em Paris, o qual tenta precisar que o autor do opúsculo é Alfarabi.[23] Nas proposições 12, f. 40 v., lê-se a declaração: *este livro foi extraído do livro de Proclo e é todo platônico,* "Liber iste extractus est ex libro Procli et est totus platonicus". Descobre-se, entre outras coisas, uma alusão polêmica de Egídio ao comentário tomista na proposição IV, no final: *deve notar-se que, em seguida a essas coisas, pelos ditos desta autoridade pode refutar-se o argumento dos comentadores que postulam a unidade do intelecto. O comentador quis que, de uma coisa una e que é ela mesma não se multiplicassem as espécies, a não ser por causa da matéria... Mas manifesta-se por este autor que podem multiplicar-se as espécies inteligíveis pela diversidade dos recebedores, desde que esses recebedores não sejam materiais, de modo que nas diversas substâncias estão as diversas espécies inteligíveis, tantas quantas são as substâncias materiais existentes,* "Notandum quod secundum quosdam per dicta huius authoris potest solvi ratio commentatoris ponentis unitatem intellectus. Voluit commentator quod unius et eiusdem rei non plurificaretur species, nisi propter materiam... At patet per authorem istum quod possunt plurificari species intelligibiles propter diversitatem recipientium, dato quod illa recipentia non sint materialia, ut in diversis substantiis sunt diversae species intelligibiles, quamvis substantiae imma-

23 Egídio Romano, *Opus super auth. de causis Alfarabium*, Veneza, 1550.

teriales existant" (ed. cit., f. 18 r.). Santo Tomás, no entanto, tinha escrito justamente o contrário, e o discípulo não parece muito perspicaz (*Lect.* IV de Santo Tomás, ed. cit., p. 29, 25 e s. A data do comentário de Egídio é: A. D. MCC nonag., Die Mercurii ante Purif. B. M. V.; col. 112 r.).

Último nesta lista de fontes neoplatônicas, mas primeiro junto a Aristóteles na formação do pensamento tomista, é Avicena, conhecido no século XIII graças às traduções de Gerardo de Cremona. A presença de Avicena é contínua, mas, seguindo as citações de Santo Tomás, tem-se a clara impressão de que, enquanto nas primeiras obras (*Com. às Sent.*, *De ente et essent.*, *De veritate*)[24] sua influência é predominante, nas obras da maturidade sofre significativa diminuição (cf. a áspera crítica do *De subst. sep.*, c. 10). Não obstante, a influência de Avicena foi notável nos momentos cruciais da metafísica tomista:

1) *A solução tomista para o problema dos universais* (cf. *Quodl.*, VIII, q. I. a. 1): é referida a Avicena a teoria da correspondência entre a composição lógica de gênero e de diferença e a composição metafísica de matéria e de forma.[25]

2) *A distinção real nas criaturas entre essência e ato de ser* é afirmada por Santo Tomás nas primeiras obras com uma dependência verbal do texto aviceniano (cf. *In I Sent.* dist. 8, q. 5, a. 1: o artigo compendia Avicena, *Metaph.*, tr. III, c. 8 e tr. V, c. 3; e antes, q. IV, a. 2, o artigo resume Avicena, *Metaph.*, tr. V, c. 4 e t. IX, c. 1, e no ad 2 se remete à *Metaph.*, tr. II, c. 1 e tr. III, c. 8: para a distinção real). A posição tomista, no entanto, denuncia logo a concepção extrinsecista que Avicena tem do *esse* como "accidens additum" [acidente adicionado], à qual opõe o ser como "actus substantiae"

---

24 Cf. A. Forest, *La constituition métaphsique de l'être fini*, Paris, 1932, 331-360, compilação das citações de Avicena; uma compilação sistemática e completa deve-se a Cl. Vansteenkiste, "Avicena-Citaten bij S. Thomas", in *Tidjschrift voor Philosophie*, 1953, pp. 457-507.

25 Cf. W. Kleine, *Die Substanzlehre Avicennas bei Th. v. A.*, Fribourg in Br., 1933; espec. pp. 93 s, 113 ss.

[ato da substância] (*In IV Metaph.*, lect. II, n. 556).[26] Outra doutrina aviceniana relacionada com essa base do tomismo é a distinção entre *possibile esse* [ser possível], próprio da criatura, e *necesse esse* [ser necessário], próprio de Deus, que inspira com certeza a III via tomista na demonstração da existência de Deus (esp. na *C. Gent.*, I, 15; parece que a exposição da *Sum. Theol.* Iª, q. 2, a. 3, se inspira em M. Maimônides). Também neste ponto Santo Tomás se separa notavelmente de Avicena enquanto atribui (com Averróis) uma forma de *necesse esse*, dependente de Deus, às criaturas espirituais.

3) *A distinção entre as causas* τοῦ *fieri (do fazer-se) e as causas* τοῦ *esse (do ser)*: distinção que é o fundamento de toda a metafísica tomista da causalidade. Também, com respeito a isso, Santo Tomás denunciará o extrinsecismo da doutrina aviceniana do "Dator formarum" [Dador das formas] e desenvolverá, por um lado, o princípio aristotélico da imanência predicamental de que *todo agente age semelhantemente a si, porque age pela forma,* "omne agens agit sibi simile, quia agit per formam...", e, por outro, o princípio da imanência transcendental do *De causis*: *a Causa primeira influi mais no efeito que a causa segunda,* "Causa prima plus influit in effectum quam causa secunda..." (prop. I; ed. Bardenhewer, p. 163).

Estes dados crítico-textuais impõem duas conclusões: 1) Santo Tomás entende e declara que quer dar a concepção aristotélica do real. Sua atividade de comentador das obras principais do filósofo, dirigida sobretudo à busca da leitura mais clara do texto e de seu sentido direto, ratifica sua adesão ao aristotelismo, a qual é incondicionada no que respeita à orientação teorética fundamental, seja quanto ao conteúdo do ser, seja com respeito ao método para expressá-lo na definição da verdade. 2) Santo Tomás, por outro lado, introduz desde o princípio e intensifica, precisando com maior

26 Cf. O. Pretzl, "Die frühislam. Atributenlehre", in *Sitzungsb. d. Bayer. Akad. d. Wiss., Phil. hist. Klasse*, 1940, fasc. p. 4, 61 n. Também A.-M. Goichon, *La philosophie d'Avic., et son influence en Europe médiévale*, Paris, 1944, 44 ss.

conhecimento crítico, um complexo de teses, princípios e temas metodológicos de evidente derivação platônica ou – mais exatamente – neoplatônica; isto dá à especulação, como fim imediato, a realização do acordo entre Platão e Aristóteles, em torno do qual trabalha com intenso fervor especulativo o último Santo Tomás (cf. *De subst. sep.*, c. 2: *Em que convêm Platão e Aristóteles, In quo conveniunt Plato et Aristoteles*; c. 3: *Em que diferem, In quo differunt...*). Esta posição, que é decisiva para uma interpretação do tomismo, foi sugerida ao Doutor Angélico especialmente por Boécio, mas toma corpo e sentido explícito nos últimos escritos, quando conhece diretamente os extensos Comentários a Aristóteles traduzidos pelo generoso Frei G. de Moerbeke. Alexandre de Afrodísias tinha denunciado drasticamente a irredutibilidade das concepções de Platão e de Aristóteles;[27] mas prevaleceu contra ele a tendência neoplatônica, recolhida por Simplício, de um acordo substancial entre os dois filósofos no fundo dos problemas, assim como a polêmica antiplatônica de Aristóteles se refere unicamente à "terminologia", mais poética que filosófica, de Platão.[28] Entre os árabes é Alfarabi, mestre de Avicena, o que continua a tarefa de assinalar o acordo dos dois filósofos, o que deve ter constituído o prólogo do acordo entre a razão e o monoteísmo corânico: o fato de que o neoplatônico misticista Avicena tenha tido uma posição privilegiada em quase toda a escolástica, e de que o próprio Santo Tomás, sobretudo nas obras escritas em sua juventude, lhe tenha dado grande importância, demonstra até à evidência que o aristote-

27 Cf. *In I. Metaph.*, 8-9, 990 a 34; ed. M. Hayduck, Berlin, 1891, p. 78, 4 ss.

28 Simplício, *In III De coelo*, 7, 306 a. 1; ed. I. L. Heiberg., Berlin, 1894, p. 640, 21 ss. V. também: *In III De anima*, 5, 430 a. 23; ed. M. Hayduck, id., 1882, p. 247, 14 ss. Também: *In Categor.*, Proemium: ed. C. Kalbfleisch, id., 1907, p. 7, 29. A este texto parece aludir Santo Tomás em *Comm. in III Metaph.*, l. II, n. 468, e em *Q. De spir. creat.*, a. 3, ed. Keeler, p. 41, 3. A trad. lat. "antiquior" de Moerbeke dá-se por terminada em março de 1266. Cf. *ibid., Praef.*, p. XIX, col. *a*.

lismo medieval estava voltado para a "síntese" dos dois filósofos e não para a "crise" entre eles. De fato, o Doutor Angélico por fim se deu conta, pelo texto de Simplício, da discordância que existia entre os comentadores gregos; mas, pela impossibilidade em que se encontrava de dar uma interpretação própria de Platão, ele também renunciou à interpretação sincretista de Simplício (cf. *In I De coelo et mundo*, lect. 22; ed. Parm., t. XIX, p. 58 b). Assim, na obra de Santo Tomás, considerada em seu desenvolvimento histórico, dá-se o paradoxo de que seu aristotelismo é muito mais intransigente nas fórmulas no princípio, quando estava fortemente influenciado por Santo Agostinho, Avicena, etc., do que quando, na idade madura, conheceu a fundo as obras do filósofo e se cimentou contra o averroísmo latino. Isto motivou o P. Duhem[29] a acusar de artificiosa a síntese tomista; apreciação equivocada, já que esta síntese foi realizada em função de uma tradição de pensamento descoberta pelo Doutor Angélico como continuidade da filosofia clássica e ampliada por ele no clima cristão para superar o ponto morto do pensamento clássico com a antítese Platão-Aristóteles.

2. *O método literal dos Comentários.* – Não há dúvida alguma de que a originalidade da inovação doutrinária de Santo Tomás tem como causa principal o conhecimento e a assimilação dos escritos de Aristóteles. No entanto, e diferentemente de Alberto Magno, que como Avicena usa a paráfrase, Santo Tomás adota, com Averróis, o método literal. A primeira preocupação nos comentários tomistas (e o princípio é válido tanto para os comentários bíblicos como para os doutrinais) é a de compreender o sentido direto da *littera* do filósofo, o que naquela época, servindo-se de traduções variadas, incompletas e às vezes discordantes, não era empresa sempre fácil (cf. *In Periherm.*, l. I, lect. 5 n. 20; ed. Leon., I, 28 a; "... *E por isso, para que sigamos mais as palavras de Aristóteles*, Et

29 *Le syst. du monde de Platon à Copernic*, V. Paris, 1917, p. 569; tese continuada por L. Rougier no ensaio *La scolastique et le thomisme*, id., 1925.

ideo ut magis sequamur verba Aristotelis..."); Santo Tomás cuida de mostrar depois a "estrutura" que tem o período no capítulo, o capítulo no livro e este no complexo da obra total e do *Corpus Aristotelicum,* com um sentido crítico que nenhum comentarista buscou nem teve antes dele; de cada livro, tratado e capítulo dá o aspecto da matéria em sua articulação interior (cf. o plano das obras de lógica, *In Post. Anal.*, l. I, lect. 1; para a filosofia natural, v. *In I Physic.*, lect. 1). *La intentio Aristotelis*, à qual atende, surge da crítica do texto e do domínio dos princípios, pois, ainda sem o uso direto do texto grego e dispondo de versões obscuras, Santo Tomás faz entrever quase sempre o exato pensamento do filósofo com uma segurança que ainda hoje em dia enche de assombro: *Patenteiam pois as preditas palavras do Filósofo para os que as consideram diligentemente que não é sua intenção excluir de Deus* simpliciter *o conhecimento das outras coisas,* "Patet igitur praedicta verba Philosophi diligenter consideranti quod non et intentio eius excludere a Deo simpliciter aliarum rerum cognitionem" (*De subst. sep.*, c. 13; ed. de Maria, t. III, p. 251; ed. Perrier, c. 12, n. 77, 174). Por isso Santo Tomás pode reprochar a Averróis, baseando-se na análise do contexto, o não ter compreendido o método do filósofo... *porque não conjuntou tudo a uma só intenção,* "quia non coniungit totum ad unam intentionem" (*In I Physic.*, lect. 1; ed. Parm., t. XVIII, p. 228 a). O comentário literal é às vezes acompanhado de questões referentes a algum dos pontos tratados: essas digressões raras nos primeiros comentários são muito numerosas nos últimos, devido ao aprofundamento nos comentários de Averróis e ao conhecimento dos grandes comentadores gregos.[30] Especialmente o comentário tomista à *Metafísica* é considerado superior a qualquer outro pelo domínio que Santo Tomás demonstra desta obra, que é a mais difícil que pode existir (cf. E. Rolfes, *Artist. Metaphysik*, I, Leipzig, 1904, *Einleitung*, pp. 15 e 17). Evidentemente, para poder com-

30 M. Grabmann, "Die Aristoteleskomm. Des hl Th. v. A.", in *Mittelat. Geistesleben*, I, München, 1926; espec. p. 281 ss.

preender a importância dos "comentários" tomistas (ou melhor, *exposições*) ao texto aristotélico é necessário ter presente a versão latina (ou as diversas versões) de que se serviu Santo Tomás e que às vezes ele discute expressamente (para esse trabalho crítico, pode dar preciosas indicações o primeiro volume do *Arist. latinus* [Roma, 1939]). Assinalamos a influência preponderante de Boécio nos comentários tomistas a Aristóteles.[31] Essa busca do sentido genuíno do texto aristotélico mereceu a alta consideração do mestre do averroísmo Siger de Brabante.[32] O enciclopédico Henrique Bates de Malines chama-o "famosus expositor",[33] e este título de "expositor" lhe foi atribuído durante todo o Medievo, como a Averróis o de "commentator". Essa tradição foi atestada no início do século XV pelo Frei Luis de Valladolid, o qual, depois de ter feito uma lista dos comentários de Santo Tomás a Aristóteles, acrescenta: *Ao expor porém literalmente Aristóteles,* não teve igual, pelo que é *chamado pelos filósofos o expositor por excelência,* "In exponendo autem litteraliter Aristotelem non habuit aequalem, unde a philosophis expositor per excellentiam nominatur".[34] Agostinho Nifo, cuja conversão do averroísmo se deveu principalmente ao comentário tomista, reconhece expressamente a Santo Tomás a primazia entre os comentadores, e até sobre os próprios gregos: *Tomás de Aquino,* não apenas em seus comentários à Física, *mas em todos os outros, é um guia fiel, pelo que, não sei com que propósito, lhe foi atribuído o nome de expositor. E nisso, pois, digo com a permissão dos expositores gregos, não se encontra ninguém que seja mais diligente e fértil ou (o que é*

31 J. Isaac, "*S. T. interpr. d'Arist*"., in *Scholast. ratione histor.-crit. instauranda,* Roma, 1951, p. 360 ss.

32 *De anima intell.*, ed. P. Mandonnet, t. II, 2ª ed., Lovaina, 1911, 152: "Praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas". V. também: *Quaest. in metaphys.*, ed. A. C. Graiff, Lovaina, 1948, pp. 20, 25.

33 G. Wallerand, "H. Bates de Malines et st. Th. d'A.", in *Hommage à M. De Wulf,* Lovaina, 1934, p. 395 ss.

34 Apud. P. Mandonnet, *Les* écrits *authentiques...*, 2ª ed., Fribourg in Br. 1910, p. 83.

raro) mais claro, "Hunc Thomam Aquinatem non modo in his Physicis commentationibus, sed in omnibus aliis fidum ducem, cui etiam non ab re nomen expositoris tributum est. Isto enim (pace graecorum expositorum dixerim) curiosior atque uberior, aut (quod raro est) clarior inventus est nemo" (*Praef. in comm. super VIII lib. Physic.*, Veneza 1549, fol. 2; cf. também o *Praef.* às *Disput. Metaphys.*; Veneza 1559, fol. 1 a; 4 b: "Thomas noster"; 88 a; 129 b; Nifo diz "Expositor senex et expositor novus"). "Antiquus expositor" é chamado Santo Tomás por Joãode Jandum (cf. *Quaest. in XII ll. Metaph.*, l. IV, q. 3; Veneza 1560, fol. 236. Especialmente disp. XIII do l. VII, fol. 206 b: *Tomás, o expositor, raramente ou nunca discorda da doutrina peripatética; ele foi, pois, totalmente peripatético, peripatético em todos seus esforços, e nunca quis outra coisa que os peripatéticos*, "Expositor Thomas raro aut numquam dissentit a doctrina peripatetica, fuit enim totus peripateticus et omni studio peripateticus, et numquam aliud voluit nisi quod peripatetici"; v. também de Nifo *In XII Met.*, Veneza 1518, fol. 21 v. a; *In l. de subst. orbis*, Veneza, 1519, fol. 5 v. b). Essa fidelidade ao texto aristotélico dos comentários de Santo Tomás foi, ao contrário, energicamente negada pelo sucessor de Siger na direção do averroísmo, João de Jandum, que declara que Santo Tomás... *em todas as coisas ou em muitas em foi possível buscou contradizer o Comentador*, "in omnibus aut pluribus in quibus potuit conatus fuit contradicere Commentatori...", mas protesta: *Digo, portanto, que não acredito nisto, como tampouco em outras conclusões filosóficas em que se contradiz o Comentador.* "Dico quod ergo non credo ei in hoc sicut nec in aliis conclusionibus philosophicis in quibus contradicit Commentatori" (J. de Jandum, *Quaest. in lib. phys.*, I. VII, q. II, ed. veneziana de 1501, fol. 89 ab). O descrédito é explícito na controvérsia sobre a unidade da forma: Jandum, que é pela pluralidade, proclama que esta opinião foi ensinada por Aristóteles a Averróis: *certamente essa posição, em certo momento, foi famosa entre todos os mais antigos: mas, depois do tempo de Alberto e de Tomás, em alguma medida se tornou improvável*

por causa da fama deles, bem como por causa de certas razões deles superficiais "... immo illa positio aliquando fuit famosa apud omnes antiquiores: sed post tempus Alberti et Thomae aliquantulum facta est improbabilis propter eorum famositatem et propter quasdam rationes eorum superficiales" (*op. cit.*, l. VIII, q. 11; fol. 107 a). A acrimônia de Jandum para com Santo Tomás por tal derrota é revelada e reprimida pelo mesmo Nifo, grande conhecedor das questões averroístas: *Este é o veredicto do divino Tomás, que (com a permissão dos outros) deve ser preferido a todos os aristotélicos. Com efeito, o gandavense, doutor maligno e equivocado, tendo desembainhado sua espada contra esse veredito, o mais verdadeiro, digladiou bem agudamente*, "Hoc est divi Thomae decretum, qui (pace aliorum dixerim) omnibus Aristotelis interpretibus est praeferendus. Verum Gandavensis, doctor malignus et erroneus, evaginato gladio et quidem bene acuto, contra decretum istud verissimum digladiatur".[35] O ensaio mais maduro em agudeza e crítica textual de Santo Tomás na interpretação de Aristóteles é, sem dúvida, a primeira parte do *De unitate intellectus contra Averroistas* (c. I, §§ 3-50, ed. L. W. Keeler; §§ 2-22, ed. J. Perrier); os últimos comentários tomistas destacam-se especialmente pelas frequentes explorações de profundidade no texto aristotélico (cf. *In Perihermn*, lect. 5: sobre o conceito de *esse* [ser, ato de ser]; *In I De coelo et mundo*, lect. 5: sobre a natureza dos corpos celestes, etc.). A riqueza de pensamento prodigada por Santo Tomás em seus comentários a Aristóteles está ainda por conhecer mediante um estudo contínuo e metódico, indispensável para a exposição completa e orgânica de seu pensamento.

3. *O espírito crítico*, ainda que vivo e constante em Santo Tomás e superior a seu tempo, não pôde produzir o impossível; assim ele aceitou sempre, como seus contemporâneos, a paternidade de Dionísio Aeropagita sobre o *corpus dionysianum* e a de algumas obras falsamente atribuídas a Santo Agostinho. Mas seu mérito pessoal é ter estimulado o Frei Guilherme de

35 A. Niphi, *Collect. comm. in lib. III De an.*, tc. 32, Veneza, 1559, cols. 339, 890.

Moerbeke a que revisasse as traduções anteriores de Aristóteles e fizesse outras novas das obras mais importantes do filósofo, bem como dos Comentários gregos e de Proclo (cf. a dedicatória a Urbano IV da *Catena sup. Matth.* Santo Tomás lamenta a incomodidade no uso do Homiliário de São João Crisóstomo, *porque esta é uma tradução viciosa*, "propter hoc quod est translatio vitiosa", e em outra dedicatória, ao Cardeal Annibalbo, da "Catena" dos outros três Evangelhos declara que, *para que se faça a exposição do que foi dito pelos santos de modo mais íntegro e contínuo, fiz traduzir ao latim algumas exposições dos Doutores gregos*, "ut magis integra et continua praedicta sanctorum expositivo redderetur, quasdam expositiones Doctorum graecorum in latinum feci transferri": *Catena aurea*", ed. A. Guarienti, Turim, 1953, t. I, p. 4; t. II, p. 429). Santo Tomás teve o mérito especial de ter identificado a origem do célebre opúsculo *De causis*: primeiramente se atribuiu ao Filósofo (*In I Sent.*, dist. 8, q. I, a. 2 contra), depois surgiram dúvidas, e cita-o sem nome do autor (*Quodl.* V, a. 7); e, por último, declarou-o como um compêndio árabe da *Teologia* de Proclo, depois de ter realizado um minucioso confronto com a tradução de Moerbeke – por ele solicitada –, de todas as proposições do opúsculo com os parágrafos da obra de Proclo.[36] Outra pseudoepígrafe que teve muita fortuna como "autoridade" na controvérsia da "materia spiritualis", e, portanto, também da pluralidade das formas substanciais, foi o opúsculo *De unitate et uno*, atribuído a Boécio nas edições do século XVI e até em Migne (PL 63, 1076 s.). No *Comentário às Sentenças* (l. I, dist. 24, q. I, a. 1; ed. Mandonnet, t. I, Paris, 1929, p. 576), Santo Tomás atribui-o expressamente a Boécio; mas já no *Quodlib.*

36 *Sup. lib. de Causis*, lect. 1, ed. H. D. Saffrey, Fribourg-Lovaina, 1954, p. 3, 5 *passim*. Pela atribuição deste opúsculo, a conclusão de Santo Tomás foi declarada definitiva pela crítica moderna: O. Bardenhewer, *Die pseudo-arist. Schrift: Ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Lib. de Causis*, Fribourg in Br., 1882, p. 12.

IX, q. III, a. 6, ad. 2: *Este livro não é de Boécio, razão por que* não convém seja recebido como autoridade, "Liber ille non est Boethii, unde non oportet quod in auctoritatem recipiarur"; e na idade madura a desconfiança tem relevo crítico explícito: *O livro* Da Unidade e do Uno não é de Boécio, como indica *seu mesmo estilo*, "Liber *De unitate et uno* non est Boethii, ut ipse stilla indicat" (*Q. de spir. cr.*, a. 1, ad 21; ed. L. K. Keeler, Roma, 1936, pp. 18, 21). É sabido que o opúsculo é uma compilação feita por Domingo Gundisalvo.[37] O mesmo pode dizer-se do opúsculo *De spiritu et anima*, atribuído a Santo Agostinho pelos mesmos partidários da pluralidade das formas (e como tais em: PL 40, p. 779 s.), o qual, porém, Santo Tomás logo suspeitou que fosse falso: *Este livro não é de Agostinho nem é muito autêntico*, "Liber ille non est Augustinus nec est multum authenticus" (*De spir. cr.*, a. 3 ad 6). Mais adiante, a 11, ad 2: *O livro* Do Espírito e da Alma é apócrifo, de autor ignorado; e *há ali muitas coisas falsas ou ditas impropriamente; pois quem compôs o livro não entendeu os ditos dos santos que tentou receber*, "Liber *De spiritu et anima* est apocriphus, cum enim auctor ignoretur; et sunt ibi multa vel falso vel improprie dicta; quia ille qui librum composuit, non intellexit dicta sanctorum a quibus accipere conatus fuit" (ed. cit., L. W. Keeler, p. 46, 14 e 144, 5). Aproxima-se da identificação do verdadeiro autor na *Q. De anima*, a. 9 ad 1, e espec. a. 12, ad 1: *Este livro,* Do Espírito e da Alma, não é de Agostinho, mas *diz-se que seria de algum cisterciense, e não se deve cuidar muito do que se diz nele*, "Liber iste *De spiritu et anima* non est Augustini, sed dicitur cuiusdam Cisterciensis fuisse, nec est multum curandum, de his quae in eo dicuntur". De fato, a crítica moderna atribui-o a Alquero de Claraval. Igualmente a obra *De ecclesiasticis dogmatibus* é restituída a Genádio de Massila (*Quodl.* XII, a. 10), que teve grande autoridade na Idade Média, e o opúsculo *De mirabilibus Sacrae Scripturae*,

37 Cf. P. Correns, *Baeumkers Beitr.*, I, 1, Münster in V. 1891.

atribuído a Santo Agostinho, é rejeitado por Santo Tomás (*Sum. Theol.*, III, q. 45, a. 3, ad 2). Na 3.ª parte da *Sum. Theol.*, Santo Tomás cita diretamente as obras de São Cirilo de Alexandria; no l. IV *C. Gent.*, cita as atas dos Concílios de Éfeso e da Calcedônia; na *Q. de Verbi Incarnati*, e na *III pars*, cita também as atas do II Concílio de Constantinopla, que tinham sido encontradas havia pouco tempo (cf. III, q. II; aa. 1, 2, 3...) pelo próprio Santo Tomás; faz ressaltar a importância crescente que tem na teologia a obra de São João Damasceno. O Doutor Angélico adianta-se a todos os seus contemporâneos, e não só a eles,[38] no conhecimento do texto genuíno de Aristóteles e de seus comentadores gregos de filosofia, bem como em teologia, no conhecimento dos padres gregos e dos concílios. A essa novidade no método e na abordagem dos problemas deveu-se a imprevista e indiscutível fama que o acolheu sendo ainda um jovem bacharel em Paris, *assim como se via exceder a todos os Mestres* "(ita) ut omnes etiam Magistros videretur excedere" (G. de Tocco, *Vita..., ed. cit.*, c. XIV, 81).

38 I. Backes, *Die Christologie des hl. T. v. A. u. die griech. Kirchenväter*, Paderborn, 1931, p. 15 ss., 178 ss., 203 ss. *passim*.

Capítulo IV

Os princípios doutrinais

A estrutura do conhecer

Tanto o puro platonismo como o puro aristotelismo são incompatíveis com a fé cristã, segundo a qual o mundo foi criado por Deus e, portanto, tem uma consistência de realidade e de verdade própria, e não é um simples reino de sombras e aparências, mas foi criado por Deus segundo as "Ideias" divinas e feito para sua glória: pode-se afirmar que toda a obra tomista gira ao redor deste tema central. É neste mundo, portanto, que o homem deve, sobretudo, conhecer a verdade e ver o reflexo mesmo de Deus. No entanto, a alma do homem, dotada do princípio do conhecer que é o intelecto, é, segundo o cristianismo, de natureza supramundana, e de origem divina, de modo que o homem, por meio da inteligência, é chamado "imagem de Deus"; e, sobre a base deste princípio bíblico, tanto a patrística grega como Santo Agostinho distinguiram no homem um conhecimento empírico e contingente mediante a experiência do mundo sensível (*ratio inferior* [razão inferior]) e um conhecimento absoluto das primeiras verdades imutáveis alcançadas por iluminação divina (*ratio superior* [razão superior]). Assim, o espírito humano em sua parte superior, quando se purifica e se aproxima de Deus, participa de sua verdade absoluta[39] e se subtrai à contingência das coisas corruptíveis.

Não obstante, estava a favor de Aristóteles (como de Heráclito, dos estoicos..., o que teve ressonâncias diretas na literatura patrística) o considerar este mundo sensível impregnado do λόγος [logos] divino; a "forma subs-

39 Cf. Santo Agostinho, *83 Questiones*, Q. 46: *De ideis*: PL 40, 29.

tancial", que é o ato das substâncias materiais, diz-se que é "algo de divino" (cf. *Physic.*, I, 9, 192 a 16), de acordo com a doutrina cristã, segundo a qual nas criaturas se encontra uma "similitude" da divindade, e que o homem pode e deve a partir das coisas sensíveis elevar-se ao conhecimento de Deus (*Sap* 13, 1; *Rom* 1, 19). A mesma doutrina aristotélica do intelecto agente (νοῦς ποιητικός: *De an.*, III, 3, 430 a 10), que foi o escândalo principal do agostinismo medieval, conferia de fato ao homem uma consistência e uma dignidade ontológicas, exigidas pela mesma noção cristã de pessoa como agente conhecedor e responsável. O mundo aristotélico, disposto segundo uma admirável hierarquia de perfeição, que ascende dos seres inorgânicos ao homem inteligente, e às inteligências puras, e a Deus, pensamento que atrai tudo para si – o céu e a terra – como "objeto de amor" (ὡς ερώμενον: *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 3), insinuava uma "presença de Deus" no mundo e do mundo em Deus, que justifica por completo este fenômeno, talvez o mais complexo para a história da cultura católica: que o Doutor oficial da Igreja tenha mudado radicalmente de rumo com respeito à tradição patrística. Assim, no aristotelismo, o "conceito de verdade" como "conformidade" do intelecto com o real (cf. *Metaph.*, II, 1, 993 b 31) desceu à terra e à mesma mente humana sem ser enviado ao indefinido, mas compromete diretamente a cada um em face do ser, podendo formar na ordem moral a responsabilidade do mérito e do demérito que está como fundamento da ética e da escatologia cristãs. Enfim, aprofundando-se nessa metafísica do ato aristotélico, a noção aristotélica de substância com seus dois elementos de subsistência (οὐσία) e de inércia (ὑποκείμενον) mostrava-se particularmente adequada para explicar como o real singular pode permanecer contínuo e consistente em seu ser e ao mesmo tempo seguir um ciclo de desenvolvimento mediante os acidentes materiais e espirituais. E isso é muito necessário para a concepção cristã do desenvolvimento humano, e corresponde

também ao conceito cristão de "história" como desenvolvimento efetivo neste mundo temporal do plano divino para a salvação da humanidade.[40] A situação é, por esse motivo, como se um aristotelismo de estrutura se encontrasse por si em consonância fundamental com os pressupostos do cristianismo sobre a estrutura do ser finito: nesse sentido não é de espantar que o predomínio platônico na Patrística tenha provocado quase todas as heresias trinitárias e cristológicas.

O realismo aristotélico de Santo Tomás corresponde a essa maturidade alcançada pela consciência cristã, que considera um maior título de honra pela divina Onipotência que também a criatura esteja dotada de *verdadeira realidade* e de *atividade própria* (cf. *C. Gent.*, III, 21 e 69; *Sum. Theol.*, 1ª, 105, 5, etc.); assim, o homem tem em sua inteligência o princípio imediato de seu entender, e não na divina iluminação que evidentemente se pressupõe. Nos primeiros escritos de Santo Tomás, revela-se alguma marca do extrinsecismo agostiniano quando afirma que os "primeiros princípios", tanto do conhecer como do agir em relação à moral, "preexistem" em nós *naturaliter* [naturalmente], como *semina* [sementes] das ciências e das virtudes, e são, portanto, *quodammodo innata* [de algum modo inatas] (cf. *De ver.*, q. 14, a. 2; *In II Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 3 passim). Mas, ao contato mais direto com o texto aristotélico, Santo Tomás dá-se logo conta da importância da doutrina da ἐπαγωγή[41] entendida como a conquista progressiva que o intelecto humano faz da verdade com o fermentar da experiência. Neste processo, que Aristóteles descreve com traços rápidos, aprofunda-se Santo Tomás com ajuda da tradição grega e árabe.[42] O princípio fundamental da gnoseologia aristotélica diz que a única forma de conhecimento intuitivo e

40 Cf. E. Hoffman, *Platonismus u. Mittelalter*, ed. cit., p. 82 ss.

41 Cf. Arist., *Post. Anal.*, II, 19, 99 b-100 b; *Metaph.*, I, 1, 980 b 25-981 a 30.

42 V. H. A. Wolfson, "The Internal Senses in Lat., Arab. and Hebr. Philosophical Texts", in *The Harvard Theol. Rev.*, 28 (1935), p. 69 ss.

direto que chega a compreender a existência está proporcionada pelos sentidos: cores, sons, sabores... que são para o homem o primeiro testemunho da presença do ser na consciência, e é sintomático que Aristóteles se refira a essa presença para a fundamentação indireta do "princípio de contradição" (cf. *Metaph.*, IV, 3, 1010 b s.). Este processo da indução experimental do inteligível tem três etapas principais que correspondem aos três "planos objetuais" da consciência humana:

1) Cria-se a primeira *síntese formal* mediante os chamados "sensíveis comuns" (cf. *De anima*, II, 6, 418 a 17 s.; III, 1, 425 b 2 s.), que organizam os conteúdos imediatos de experiência em unidades perceptivas imediatas tanto estáticas como de movimento (percepção das figuras, dos números, do estado de quietude ou de movimento...). Santo Tomás insistiu energicamente, contra a interpretação da corrente averroísta, em reivindicar estas primeiras sínteses da percepção dos sentidos externos, ficando assim assegurada a continuidade entre as sínteses cognoscitivas e o testemunho imediato do real na sensação.

2) Segue-se a *síntese real* dos valores concretos da vida vivida que Santo Tomás chama *intentiones* [intenções], diferentemente dos conteúdos neutros das esferas precedentes, que são chamados *formae* [formas]. É nesta zona que se desprende propriamente a ἐπαγωγή, já que no âmbito da sensação direta (sensíveis próprios e comuns) não se pode falar de desenvolvimento senão de maneira secundária e em dependência das esferas superiores.

Esse desenvolvimento das sínteses reais vem a constituir o objeto da realidade da acumulação da experiência, razão por que é demandado para a ação dos "sentidos internos", que Santo Tomás divide em dois grupos: os sentidos formais (sentido comum e imaginação) e os sentidos intencionais (cogitativa e memória com a reminiscência; *Sum. Theol.*, 1ª, q. 78, a. 4). A faculdade-chave da gnoseologia tomista é a *cogitativa*, apenas assinalada por Aristóteles, mas desenvolvida pela tradição greco-árabe, e especialmente por

Averróis. São de competência da cogitativa, chamada também *ratio particularis*, as seguintes funções: *a)* reconhecer os conteúdos de valor ou *intentiones insensatae* (*Sum. Theol., loc. cit.*); *b)* julgar os sensíveis comuns e os sensíveis próprios (*De Ver.*, q. I, a. II); *c)* preparar o *phantasma* [fantasma ou imagem sensível] do qual possa o intelecto extrair o conhecimento da essência (*C. Gent.*, 11. 60; cf. *ibid*, cc. 73, 80, 81); *d)* perceber em concreto as noções ontológicas fundamentais (realidade, substância, causa, relação..., e os demais predicamentos) que o intelecto capta depois na universalidade da abstração (*Comm. in II De an.*, lect. 13, n. 396). Sobre esta base estabelece Santo Tomás que o objeto próprio da mente humana são *as essências das coisas materiais*).

3) O *conhecimento real* das essências corpóreas mediante a "*conversione ad phantasmata*", que forma o momento constitutivo do processo de abstração próprio do intelecto humano: *Razão por que a natureza da pedra ou de qualquer coisa material não pode ser conhecida* completa e verdadeiramente *senão segundo se conhece como existente em particular. Mas conhecemos o particular pelos sentidos e pela imaginação: e assim é necessário, para que o intelecto compreenda em ato seu objeto próprio, que ele se converta aos fantasmas como considerando a natureza universal no existente particular*, "Unde natura lapidis vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest *complete et vere* nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem cognoscimus per sensum et imaginationem: et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium quod convertat se ad phantasmata ut speculetur naturam universalem in particulari existentem" (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 84, a. 7). Na realidade, para Santo Tomás: *a)* é mediante o *experimentum* (a ἐμπειρια aristotélica), no qual se exercita a cogitativa, que o intelecto humano ascende dos fatos e das experiências singulares ao conhecimento do universal e à mesma formulação dos primeiros princípios (cf. *In II Post. anal.*, lect. 20; ed. Parm., t. XVIII, p. 224

direto que chega a compreender a existência está proporcionada pelos sentidos: cores, sons, sabores... que são para o homem o primeiro testemunho da presença do ser na consciência, e é sintomático que Aristóteles se refira a essa presença para a fundamentação indireta do "princípio de contradição" (cf. *Metaph.*, IV, 3, 1010 b s.). Este processo da indução experimental do inteligível tem três etapas principais que correspondem aos três "planos objetuais" da consciência humana:

1) Cria-se a primeira *síntese formal* mediante os chamados "sensíveis comuns" (cf. *De anima*, II, 6, 418 a 17 s.; III, 1, 425 b 2 s.), que organizam os conteúdos imediatos de experiência em unidades perceptivas imediatas tanto estáticas como de movimento (percepção das figuras, dos números, do estado de quietude ou de movimento...). Santo Tomás insistiu energicamente, contra a interpretação da corrente averroísta, em reivindicar estas primeiras sínteses da percepção dos sentidos externos, ficando assim assegurada a continuidade entre as sínteses cognoscitivas e o testemunho imediato do real na sensação.

2) Segue-se a *síntese real* dos valores concretos da vida vivida que Santo Tomás chama *intentiones* [intenções], diferentemente dos conteúdos neutros das esferas precedentes, que são chamados *formae* [formas]. É nesta zona que se desprende propriamente a ἐπαγωγή, já que no âmbito da sensação direta (sensíveis próprios e comuns) não se pode falar de desenvolvimento senão de maneira secundária e em dependência das esferas superiores.

Esse desenvolvimento das sínteses reais vem a constituir o objeto da realidade da acumulação da experiência, razão por que é demandado para a ação dos "sentidos internos", que Santo Tomás divide em dois grupos: os sentidos formais (sentido comum e imaginação) e os sentidos intencionais (cogitativa e memória com a reminiscência; *Sum. Theol.*, 1ª, q. 78, a. 4). A faculdade-chave da gnoseologia tomista é a *cogitativa*, apenas assinalada por Aristóteles, mas desenvolvida pela tradição greco-árabe, e especialmente por

Averróis. São de competência da cogitativa, chamada também *ratio particularis*, as seguintes funções: *a)* reconhecer os conteúdos de valor ou *intentiones insensatae* (*Sum. Theol., loc. cit.*); *b)* julgar os sensíveis comuns e os sensíveis próprios (*De Ver.*, q. I, a. II); *c)* preparar o *phantasma* [fantasma ou imagem sensível] do qual possa o intelecto extrair o conhecimento da essência (*C. Gent.*, 11. 60; cf. *ibid*, cc. 73, 80, 81); *d)* perceber em concreto as noções ontológicas fundamentais (realidade, substância, causa, relação..., e os demais predicamentos) que o intelecto capta depois na universalidade da abstração (*Comm. in II De an.*, lect. 13, n. 396). Sobre esta base estabelece Santo Tomás que o objeto próprio da mente humana são *as essências das coisas materiais*).

3) O *conhecimento real* das essências corpóreas mediante a "*conversione ad phantasmata*", que forma o momento constitutivo do processo de abstração próprio do intelecto humano: *Razão por que a natureza da pedra ou de qualquer coisa material não pode ser conhecida* completa e verdadeiramente *senão segundo se conhece como existente em particular. Mas conhecemos o particular pelos sentidos e pela imaginação: e assim é necessário, para que o intelecto compreenda em ato seu objeto próprio, que ele se converta aos fantasmas como considerando a natureza universal no existente particular*, "Unde natura lapidis vel cuiuscumque materialis rei, cognosci non potest *complete et vere* nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem cognoscimus per sensum et imaginationem: et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium quod convertat se ad phantasmata ut speculetur naturam universalem in particulari existentem" (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 84, a. 7). Na realidade, para Santo Tomás: *a)* é mediante o *experimentum* (a ἐμπειρια aristotélica), no qual se exercita a cogitativa, que o intelecto humano ascende dos fatos e das experiências singulares ao conhecimento do universal e à mesma formulação dos primeiros princípios (cf. *In II Post. anal.*, lect. 20; ed. Parm., t. XVIII, p. 224

b. E primeira, l. I, lect. 4 c: *O universal não é conhecido pelos sentidos, mas, a partir de muitos singulares vistos em que, muitas vezes considerados, descobrimos que a mesma coisa acontece, recebemos a cognição universal*, "Universale non cognoscitur sensu, sed ex pluribus singularibus visis in quibus multoties consideratis [= experimentum] invenitur idem accidere, accipimus universalem cognitionem". *Ibid.*, p. 171 a); *b)* e é mediante a cogitativa que o intelecto humano percebe indiretamente as substâncias singulares... meu amigo Pedro (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 86, a. 1; *Q. De an.*, a. 20 ad 1 seg. ser.), e ocorre aquela *reflexio* que assegura e mantém o contato indireto, mas, não obstante, imediato, do intelecto e da consciência humana como tal com a realidade do mundo externo. É ainda mediante a cogitativa, e agora já se compreende, que o intelecto humano se insere na realidade concreta, dispõe das coisas particulares e pode exercitar o juízo moral, já que é a cogitativa a que provê a "menor" do silogismo prudencial (*De Ver.*, q. 10, a. 5 e ad 2). A cogitativa tomista estabelece a relação entre o intelecto e o sentido tanto na função ascendente como na descendente, da mesma maneira entre a vontade deliberante e o apetite concupiscível e irascível; nela, pois, se vai recolhendo aquilo que forma a matéria das atuações superiores do espírito, a ciência e a virtude. Assim, Santo Tomás não escolheu entre os dois membros da alternativa platonismo-aristotelismo (como quer E. Hoffman, *art. cit.*, p. 67), mas escolheu suas instâncias opostas de transcendência e de imanência num plano superior mediante a noção de participação. Com efeito, a cogitativa está em condições de cumprir as funções admiráveis que indicamos, enquanto "participa" da inteligência por certa forma de continuidade funcional: *A cogitativa é o que há de mais elevado na parte sensitiva, e é por isso que ela alcança de algum modo a parte intelectiva, de modo que participa algo do que há de ínfimo na parte intelectiva, ou seja, o discurso da razão segundo a regra de Dionísio*, "Cogitativa est quod est altissimum in

parte sensitiva, ubi attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet eius quod est in intellectiva parte infimum, scilicet rationis discursum secundum regulam Dionysii" (*De Ver.*, q. 14, a. 1, ad 9).

A este ponto, à primeira fase de preponderância da imanência aristotélica, sucede a fase de preponderância platônica no sentido do transcendentalismo ontológico antes indicado. O intelecto humano e os primeiros princípios, sejam de ordem especulativa (*intellectus* propriamente dito), sejam da esfera prática (*synderesis*), alcançam o valor absoluto enquanto são "participação da luz divina em nós e da lei eterna" (cf. *Sum. Theol.*, 1ª-2ae, q. 91, aa. 2-3). Santo Tomás, para indicar aquilo que poderia denominar-se o "momento transcendental" do conhecer humano, recorre também ao termo, que terá fortuna na literatura mística, da *scintilla animae* [centelha da alma] (cf. *In II Sent.*, dist. 39, q. 3, a. 1).[43] A originalidade da doutrina tomista do conhecimento (e daquele correspondente ato humano, já que ambos se movem sobre a plataforma da "cogitativa") consiste, sobretudo, em ter mantido imutável e ter desenvolvido o princípio aristotélico da imanência do ato em toda a linha: a humanidade, e também a alma, e o entender, e o querer, e o sentir... constituem a realidade e o ato essencial ou operativo da *substância singular*. No entanto, todo ato, forma e atividade inferior juntos se encontram ancorados no superior como sua participação; assim, o ter cada um nesta relação seu compromisso metafísico, e, em geral, toda realidade e perfeição, é algo de participado que se funda na perfeição absoluta por essência que é Deus. Ambos os momentos, tenha-se bem presente, são igualmente constitutivos da síntese tomista: o momento aristotélico, enquanto as coisas antes de tudo são e operam, não por participação ou segundo mera derivação, mas porque estão dotadas de princípios próprios na ordem ontológica... São estes princípios que Deus deu às coisas

43 Cf. H. Willms, "De scintilla animae", in *Angelicum*, 14 (1937), p. 194 ss.

os que as constituem e as fazem agir. Temos ainda o segundo momento: além desta primeira, que pode chamar-se *participatio causalis* [participação causal], comum a toda a filosofia cristã, existe também em Santo Tomás o momento mais íntimo de uma *participatio formalis* [participação formal] de derivação neoplatônica que tentará impor-se de forma exclusiva com Eckhart. Antes de tudo, a expressão que diz que o intelecto agente com os primeiros princípios é "uma participação da luz divina em nós" (cf. *De ver.*, q. 10, a. 6; *De spir. creat.*, a. 10) não tem significado puramente causal, já que é mediante o intelecto, como cume supremo da mente, que o homem "alcança" a Deus e permanece numa sorte de continuidade com Ele. Depois, e este segundo momento segue e completa o primeiro, o intelecto em *todo* juízo de verdade não consegue sua certeza definitiva senão por virtude divina. Portanto, está-se além do platonismo e do aristotelismo, e o último Santo Tomás alcançou uma fórmula cheia de significado: Deus ajuda o homem a compreender não só: 1) quando lhe propõe os objetos, ou 2) quando lhe aumenta a luz da inteligência, mas também 3) porque a luz natural que o faz inteligente vem de Deus, *e* 4) *por isso, com efeito, como Ele é a verdade primeira de que todas as demais verdades têm a certeza, assim como as proposições segundas [a têm] das primeiras nos silogismos demonstrativos,*[44] *nada além da virtude divina pode tornar certo o intelecto, assim como tampouco se fazem certas as conclusões nas ciências senão segundo a virtude dos primeiros princípios*, "et 4) per hoc etiam quod cum Ipse sit veritas prima, a quo omnis alia veritas certitudinem habet, sicut secundae propositiones a primis principiis in scientiis demostrativis, nihil intellectus certum fieri potest, nisi virtute divina, sicut nec conclusiones fiunt certae in scientiis nisi secundum virtutem primorum principiorum".[45] Quando se tem em

44 No Corpus Thomisticum, *in scientiis*; na Leonina, *in syllogismis demonstrativis.*

45 *Comp. Theol.*, c. 129; ed. De Maria, III, 185. Cf. *Sum. Theol.*, 1ª, 105, 3. Tam-

conta que a doutrina tomista da abstração, na qual se expressa o núcleo do realismo tomista, está colocada entre esses dois polos da cogitativa, que recolhe a experiência da vida vivida porque participa da inteligência, e da mesma inteligência que alcança a verdade absoluta dos princípios porque está garantida em suas certezas pela "presença" ou pela assistência da verdade divina, a doutrina tomista foge da acusação de "naturalismo" feita pelos sequazes do agostinismo medieval e do idealismo moderno.

A estrutura do ser. A emergência do ato (polêmica contra o agostinismo e o averroísmo)

O agostinismo medieval tinha constituído, sob a autoridade do grande Doutor africano, uma síntese de elementos de origem muito diversa, mas fortemente unidos em virtude de uma zelosa tradição que desenvolvera as consequências de preferir Platão a Aristóteles. Por isso admitia na metafísica certa atualidade da *materia prima*: depois, identificava a potência ou receptividade com a matéria, de maneira que esta passava a fazer parte da essência de toda criatura: nas criaturas corporais, a matéria corporal; nas espirituais, a matéria espiritual (hilemorfismo universal). Ademais, e em consequência, porque o gênero, como elemento lógico indeterminado, corresponde à matéria, que é o elemento ontológico indeterminado, admitia em cada substância tantas matérias e tantas formas como são os gêneros lógicos e as correspondentes diferenças presentes em sua noção; por exemplo, no homem, as de substância, corpo, vivente, animal, racional, e no indivíduo, Pedro...; em tudo pelo menos seis matérias e outras tantas formas (multiplicidade das formas substanciais).

---

bém: *Expos. in Joan.*, c. 1, lect. 1, n. 33, ed. R. Cai, Turim, 1952; é um texto que vale um tratado.

O princípio metodológico desse realismo exagerado é a correspondência direta entre a ordem lógica e a ontológica; o gênero é a matéria e a diferença é a forma, e as partes da definição são também as partes das coisas. Algum autor[46] ousou fazer ao mesmo Santo Tomás esta acusação de "paralelismo" entre a ordem lógica e a ontológica.[47] Na verdade, basta ler a exposição crítica e a confutação de Avicebrão, de uma precisão absoluta, que Santo Tomás faz em *De subst. sep.* (cc. 5-8). O "primeiro momento" da metafísica tomista é o conceito aristotélico de ato no sentido de "perfeição" em si e por si, e portanto como afirmação e positividade ontológica: o ato é então por sua natureza "anterior" à potência (*Metaph.*, IX, 8, 1049 b 4 s.), quer o ato seja entendido como a atividade operante (ἐνέργεια ἔργον: *loc. cit.*, 1050 a 21-23), quer indique a forma, que é o ato primeiro quiescente (ἐντελέχεια) do qual se origina e ao qual retorna a operação. Desse modo, ainda que deva dizer-se que as essências corporais são compostas de dois princípios, a matéria e a forma, que são as "partes da essência" (*Metaph.*, VII, 10, 1034 b 2 s.), a essência todavia em seu aspecto metafísico gravita sobre a forma que é o ato (*ibid*, VII, 11, 1036 b 12). Santo Tomás acolheu sem reservas essa "primazia do ato", e identificou o verdadeiro responsável direto pela posição contrária no filósofo árabe-judeu Ibn Gìbhîrôl (Avicebrão), que explicou a realidade dos entes "resolvendo" na potência em vez de fazê-lo no ato, como o fizeram, ao contrário, Platão e Aristóteles. Com o conceito de ato sobressaindo sobre a potência, Santo Tomás pôde demolir o princípio fundamental do realismo exagerado: gênero e diferença são "conceitos" que se unificam na definição da espécie e não podem, portanto, indicar realidades distintas; como conceitos expressivos, um e outro indicam formalidades. Na definição, que deve ser em si unidade de gênero e de diferença, esses conceitos indicam a mesma e única natureza

46 H. Meyer, *Thomas von Aquin.*, Bonn, 1938, p. 79.

47 C. Fabro, "Logica e Metafisica. A proposito di alcune critiche recenti al realismo tomista", in *Act. Pont. Acad. S. Th. Aq.*, 12 (1946), p. 128 ss.

específica, mas de maneira distinta: o gênero, o elemento indeterminado; e a diferença, o determinante, a espécie no todo da síntese (cf. *In VII Metaph.*, lect. 9, n. 1463). Portanto, a composição lógica de gênero e de diferença não é por si só argumento de materialidade, senão que esta deve resultar por outro caminho, isto é, pelos dados da experiência. Mas, também nas substâncias materiais, gênero e diferença, como elementos da definição, pode dizer-se que correspondem à matéria e à forma da substância concreta só indiretamente, ou antes "proporcionalmente":[48] isto é, o gênero, que é o elemento indeterminado da definição, corresponde à matéria, que é o princípio puramente potencial, e a diferença, que é elemento especificador, corresponde à forma, que é o princípio atual. Porque, *quando por outro lado consta* que existem substâncias absolutamente espirituais, o gênero e a diferença de sua definição já não indicam dois princípios ontológicos opostos, mas expressam a mesma realidade formal, considerada antes em sua indeterminação e depois no caráter distintivo de cada um dos espíritos. Assim, quanto aos anjos ou inteligências puras pode dizer-se que são compostos de gênero e de diferença, sem que isto comporte matéria nenhuma, já que as formas espirituais subsistentes são dotadas da "potência do inteligir", a qual pode receber as formas inteligíveis universais sem nenhum limite, razão por que recebem o ato de modo diametralmente oposto (*per oppositam quandam rationem*) à matéria, que recebe só as formas individuais (*De spir. creat.*, a. 1 ad 2 e ad 24). Os anjos (e a alma humana) então são simples na ordem essencial, são formas subsistentes por si: isto é, de substância e de acidentes, de essência e de ato de ser.

Desse modo, Santo Tomás deu *um novo conceito de ato e de potência*, porque o ato está colocado em sua pureza metafísica como "perfeição" = afirmação do ser, e a potência como "capacidade de receber" (a perfeição) = negação como privação. Daí decorrem duas consequências capitais para Santo

48 *De ente et essentia*, cap. 3, ed. Baur, Münster em W. 1926, p. 24, 6.

Tomás: *a)* a potência não se diz de uma única maneira, isto é, como matéria prima somente, mas de tantas quantas são as formas de ser "sujeito" do ato, e tudo aquilo que toma e condiciona o ato é potência. Potência não é só a matéria prima, mas também, por exemplo, o corpo humano, mesmo sendo tão complexo: *Ser sujeito não* é próprio *tão só da matéria que é parte da substância, mas o é, universalmente, de toda potência;* "Esse subjectum non consequitur solam materiam quae est pars substantiae, sed universaliter consequitur omnem potentiam" (*De subst. sep.*, cap. 8; ed. De Maria, p. 231); *b)* a matéria prima, que é potência pura, é somente sujeito e não tem, portanto, nenhum ato, e toda a sua atualidade vem da forma, de maneira que nem sequer Deus pode fazer existir a matéria sem a forma (*Quodl.*, III, q. I, a. 1).

Do novo conceito de ato (e de potência) deriva o "segundo" momento da metafísica tomista, isto é, a tese mais combatida durante a vida de Santo Tomás, a da *unidade da forma substancial* em todos os corpos, nos viventes inclusive, e no mesmo homem dotado de alma espiritual, e, portanto, a admissão de que a alma espiritual é por si e imediatamente a forma substancial do composto humano. Uma pluralidade de "formas", ainda que ordenadas e subordinadas à alma espiritual, ou até a mesma admissão de uma forma intermediária (*forma corporeitatis*), destruiria a unidade essencial do homem, já que a alma espiritual como última forma seria simples forma perfectiva e, portanto, acidental. Para a dificuldade teológica, causa principal da controvérsia, de que o corpo de Cristo, *nos tríduo de morte,* "in triduo mortis" separado da alma já não podia na posição aristotélica chamar-se corpo de Cristo senão "aequivoce [equivocamente]" (cf. *De an.*, II, 412 b 21), Santo Tomás aceita expressamente a consequência sem ver nela nenhum dano quanto ao dogma, porque o corpo morto de Jesus, ainda que separado da alma, ficava sempre unido hipostaticamente à divindade do Verbo (cf. *Quodl.*, III, q. II a. 5 e ad 1). A mesma alma racional, única

forma substancial, confere ao homem não só a espiritualidade, mas também os graus ontológicos inferiores: *Assim, pois, dizemos que neste homem não há outra forma substancial que a alma racional, e que por ela o homem não é apenas homem, mas animal e vivo e corpo e substância e ente.* "Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens" (*De spir. cr.*, a. 3; ed. Keeler, p. 44, 1 s.). Portanto, a alma intelectiva contém virtualmente as formas inferiores, isto é, contém até as potências sensitiva e vegetativa, que operam mediante o corpo (cf. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 76, aa. 3-5); do mesmo modo, Aristóteles afirma quanto às figuras geométricas que a superior, por exemplo, o quadrado, contém a inferior, o triângulo, e que as essências são "como os números", os quais diferem segundo adição ou subtração de unidades (cf. *De an.*, II, 3, 414b 28; *Metaph.*, VII, 6, 1043 b 34).

Neste "terceiro" momento da metafísica tomista do ato, situa-se a defesa, contra a tese principal do averroísmo, da individualidade pessoal do princípio espiritual. A refutação desenvolve-se em dois momentos: 1) *momento fenomenológico*, que é a autoconsciência entendida como conhecimento individual que cada um tem de ser ele, o indivíduo N. N., o que entende, quer, ama, etc.; *hic homo intelligit* [este homem intelige]. O intelecto (e o querer) é ato, perfeição individual que é pessoa: esta autoconsciência é o fundamento de toda a vida humana, dos deveres e dos direitos de cada um como homem singular. Por isso se trata de "fundar" este fato em sede metafísica; 2) *momento metafísico*, quanto à consciência do inteligir (ato segundo) – que é um "prius" absoluto na vida espiritual –, só se pode explicar se se admite que cada homem singular é dotado de uma alma espiritual individual própria (ato primeiro) que é ao mesmo tempo a forma substancial do corpo e sobressai deste pelas funções espirituais: pode atribuir-se

ao homem singular o ato segundo (o inteligir) tanto quanto a ele mesmo pertence também o ato primeiro (o princípio substancial intelectivo: *De unit. intell. c. Averroistas*, c. 3 § 80; ed. L. W. Keeler, p. 50 s.). Evidentemente a alma espiritual é forma substancial do corpo enquanto é princípio das funções vegetativas e sensitivas e não enquanto é princípio das funções intelectivas com que sobressai dele e é forma subsistente por si (cf. *op. cit.*, § 60; ed. cit., p. 38). A imaterialidade positiva do inteligir proporciona a prova da espiritualidade absoluta da alma humana; porque está dotada de uma operação que por si transcende o corpo, esta é uma forma subsistente por si à qual por isso compete diretamente o *esse* (e não em comum no composto, como as formas materiais), e esse ser ela o comunica ao corpo. Com isto está provada com rigor metafísico a imortalidade da alma: se a alma humana, por ser forma espiritual, é o sujeito imediato e por si mesmo do ato de ser, este *esse* lhe convêm de maneira definida e inseparável: *Ser porém por si convém à forma que é ato...* É *impossível, todavia, que a forma se separe de si mesma, razão por que é impossível que a forma subsistente deixe de ser.* "Esse autem per se convenit formae quae est actus... Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa; unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse" (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 75, a. 6; cf. *ibid.*, q. 50, a. 5).

O "quarto" momento da metafísica tomista é afirmação da *distinção real entre essência e ato de ser* (*esse*) em todas as criaturas, o que é a conclusão do novo conceito de ato. Isto é considerado hoje como a chave de todo o pensamento tomista. Apresentada nas primeiras obras como dependência direta da metafísica extrinsecista de Avicena, nas obras maduras se impõe com a fórmula mais perfeita da "primazia do ato" mediante a noção de participação em duas etapas: *a)* A perfeição pura (*perfectio separata*) não pode ser mais que uma só, e o ser é a primeira perfeição e o ato de todos os atos (*Quodl.*, II, a. 3; *Sum. Theol.*, 1ª, q. IV, a. 1 ad 3 e a. 2); o ser subsistente,

portanto, é um só, e este é Deus, que é o ser por essência. *b)* As criaturas então são todas entes por participação, enquanto a essência participa o *esse* e a essência é por esse motivo potência com respeito ao *esse*, que é o ato último de toda realidade (cf. *In VIII Physic.*, lect. 21; ed. Parm., t. XVIII, p. 532: um texto muito conhecido na escola averroísta). Desse modo, Santo Tomás pode, com a noção de participação, superar o agostinismo, porque demonstra que a alma e as inteligências criadas (Anjos), ainda que sejam simples em essência, são compostas como criaturas na ordem do ser. Ainda com a mesma noção de participação pode reivindicar contra o averroísmo, graças à composição ontológica, a absoluta dependência das inteligências de Deus em razão da criação e da conservação (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 44, a. 1 e ad 1; *ibid.*, qq. 104 e 105). A noção da participação dá, finalmente, a fórmula para expressar a analogia entre as criaturas e o Criador: Não se diz que *existe similitude entre Deus e as criaturas pela conveniência na forma segundo a mesma razão de gênero ou de espécie, mas só segundo analogia, ou seja, na medida em que Deus é ente por essência, e os outros por participação.* "Non dicitur esse similitudo inter Deum et creaturas propter convenientiam in forma secundum eamdem rationem generis aut speciei, sed secundum analogiam tantum, prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem" (*Sum. Theol.* 1ª, q. 4, a. 3, ad 3). Nesta última concepção de Santo Tomás, o *esse* não é já o *accidens* [acidente] de Avicena, mas o ato imanente da substância, *esse substanciale* [ser substancial], que é efeito próprio da causalidade divina (*Quodl.* XII, q. V, a. 5).

Um duplo corolário da metafísica tomista do ato é a explicação da multiplicação dos indivíduos na mesma espécie (participação predicamental) mediante o princípio da individuação que está indicado na parte potencial da essência considerada na determinação da "corporeidade" (*materia signata quantitate* [matéria signada pela quantidade), e a doutrina do princípio da

subsistência dos entes por participação, que se refere ao ser como "actus substantiae" [ato da substância]: *Propriamente, o ser... só se atribuir à substância por si subsistente.* "Proprie esse... attribuitur soli substantiae per se subsistenti" (*Quodl.* IX, q. II, a. 3, e ad 2: *O ser é isso em que se funda a unidade do supósito*, "Esse est id in quo fundatur unitas suppostiti"). As substâncias espirituais puras (inteligências, segundo a filosofia; Anjos, segundo a teologia), sem o princípio de multiplicação individual que é a matéria, são todas espécies inteiras. Nos últimos trabalhos Santo Tomás satisfez plenamente à tese de Simplício do acordo fundamental entre Platão e Aristóteles (cf. *De subst. sep.*, c. 3) graças à noção de participação, que, ao mesmo tempo, dá o último fundamento da doutrina do ato e da potência, superando assim o escolho do dualismo grego. A síntese tomista é completamente original: com efeito, aceita o núcleo metafísico da transcendência platônica (noção de criação, composição de *esse* e de essência, teoria da analogia), que é consolidado com o ato da imanência aristotélica (a unidade das formas substanciais, a alma intelectiva como forma substancial do corpo, doutrina da abstração).

No campo da *moral*, o aspecto polêmico que esclarece o progresso tomista é mais obscuro, mas não é menos real, como demonstraram de maneira especial as profundas investigações de D. O. Lottin. A "lei natural" já não é concebida, como na escolástica precedente, na forma de uma disposição inata da vontade ou de uma faculdade especial da alma, mas consiste no "habitus primorum principiorum" [hábito dos primeiros princípios] da razão prática: são esses princípios os que constituem a "lei natural", definida como *uma participação da lei eterna na criatura racional*, "una participatio legis aeternae in rationali creatura" (*Sum. Theol.*, 1ª-2ae, q. 91, a. 2); e têm na esfera prática uma função de fundamento análoga à dos primeiros princípios da razão teorética no campo especulativo (cf. *ibid.*, 1ª, 2ae, q. 91, a. 3 ad 1). A lei natural constitui, portanto, o fundamento da "sindérese", que é o *habitus* dos primeiros

princípios morais e os supõe (*ibid.*, 1ª-2ae, q. 94, a. 1 e ad 2). Na elaboração da estrutura do ato humano, Santo Tomás, sem abandonar a doutrina agostiniana da *intentio* e do *frui*, aprofunda e desenvolve os elementos da doutrina aristotélica pelo *usus* e pelo *consensus*. Portanto, na formação do juízo moral, a sindérese oferece a premissa universal (*deve-se não enfurecer*, "non est furandum"), e a *ratio particularis*, ou cogitativa, apresenta a situação concreta sobre a qual cabe decidir (*isto é roubo*, "hoc est furtum"): a conclusão é coisa da "consciência", que deve aplicar o preceito universal ao caso particular. Em todos os casos, na ética de Santo Tomás, a ordem natural tem seu pleno reconhecimento, e, em harmonia com o aristotelismo, a regra próxima da "moralidade", segundo a qual um ato é chamado bom ou mal, é a "razão reta" aplicada ao objeto segundo a fórmula perfeita: *O ato moral recebe a espécie do objeto segundo o qual se comparaa à razão. E por isso se diz comumente que os atos são bons ou maus segundo o gênero, e que o ato bom é o que cai sobre a matéria devida, como dar comida aos que tem fome; mas o ato mal segundo o gênero é o que cai sobre a matéria indevida, como subtrair coisas alheias: a matéria, com efeito, diz-se objeto do ato*, "Actus moralis recipit speciem ab obiecto secundum quod comparatur ad rationem. Et ideo dicitur communiter quod actus quidam sunt boni vel mali ex genere, et quod actus bonus est actus cadens supra debitam materiam, sicut pascere esurientem; actus autem malus ex genere est qui cadit supra indebitam materiam, sicut substrahere aliena: materia enim actus dicitur objectum" (*De malo*, q. 2, a. 4, ad 5). E, dado que cabe à razão prática ordenar os atos ao fim último, não podem dar-se atos concretos (no indivíduo) indiferentes por si mesmos; porque ou o ato é deliberadamente ordenado pela razão ao fim último, ou não o é; no primeiro caso o ato é bom, e no segundo mal (*Sum. Theol.*, 1ª-2ae, q. 18, a. 9 corpus e ad 3). Essa primazia que a razão tem por natureza sobre os atos humanos se baseia também na tese característica da moral tomista sobre a pecaminosidade dos

chamados movimentos *primo-primi* do apetite inferior: *A razão previne que o próprio apetite possa imperar sobre ela ou ainda impedi-la; em poder do homem esteve coibir isso*; "Ratio praeveniens ipsum (appetitum) potest eum imperare vel etiam impedire; in potestate hominis fuit ipsum cohibere" (*Quodl.* IV, a. 11; cf. ad 2). Neste ponto entra em cena a vontade como princípio motor da vida moral e, portanto, como sujeito próprio das virtudes morais; em toda esta matéria Santo Tomás utiliza com critério seguro os progressos de seus predecessores, chegando sempre a algum ponto original, inspirando-se, além de em Aristóteles, também em Cícero e em Macróbio, tanto na teoria geral como no tratado das virtudes isoladas, que têm seu centro natural na "prudência". Entrando mais particularmente no campo dos problemas doutrinais do direito natural, o tratado tomista não só sobressai entre os de seus predecessores e os de seus contemporâneos, mas representa a síntese mais completa do direito romano com a concepção cristã. Por isso não surpreende que os princípios tomistas dos tratados *de justitia et de legibus* tenham sido elogiados por Grócio, e que um dos cultivadores modernos da filosofia do direito mais apreciados, Ihering, tenha confessado que não tinha escrito seu ensaio *Der Zweck im Recht* (2ª ed., Berlim, 1884) antes de ter conhecido o tratado de Santo Tomás, quanto ao qual diz que "os princípios desta matéria encontram-se expostos com perfeita clareza e da maneira mais completa" sobretudo na questão fundamental da subordinação do direito à moral.[49]

Também na sociologia, na economia e, sobretudo, na política, os princípios de Santo Tomás guiaram a reiteração do pensamento católico contra os ataques do laicismo liberal e do socialismo marxista para a defesa dos valores superiores da pessoa humana (G. Hohof tentou até uma aproximaçãoentre Santo Tomás e Marx com base na teoria do "valor").[50]

---

49 Cf. B. C. Kuhlmann, *Der Gesetzezbegriff beim hl. Th. v. A.*, Bonn, 1912, p. VI ss.

50 G. W. Plechanov, *La quest. fondam. del marxismo*, tr. it., Milano, 1947, p. 145 ss.

O método teológico: razão e fé

Na atualidade, reconheceu-se a Santo Tomás o mérito de ter sido o primeiro a conceber a teologia como "ciência" em sentido rigoroso. Com efeito, segundo o P. Chenu,[51] ele soube e ousou estabelecer claramente o princípio de uma aplicação integral dos procedimentos da ciência aos dados da Revelação, constituindo desse modo uma disciplina orgânica em que a Escritura, o artigo de fé, já não é a matéria mesma, o sujeito da exposição e da investigação teológica, como na doutrina sacra do século XII, mas o que constitui o princípio conhecido com antecedência, a partir do qual se trabalha e se procede em teologia segundo todas as leis e exigências da *demonstratio* [demonstração] aristotélica: *Assim como as coisas em que temos fé são para nós como os primeiros princípios nesta ciência, e outras coisas são como conclusões*; "Ut sic ipsa quae fide tenemus, sint nobis quasi prima principia in hac scientia, et alia sint quasi conclusiones" (*In Boeth. de Trin.*, q. II, a. 2; ed. B. Decker, p. 87, 19; cf. ad 4 e ad 5). Na teologia, portanto, nós, os crentes, na condição de peregrinos (*in statu viae*), buscamos certa compreensão dos mistérios sobrenaturais, enquanto, sobre o fundamento inquebrantável da fé, que é uma "participação" no conhecimento de Deus e dos bem-aventurados, alcançamos conhecimentos ulteriores: *Viemos à cogitação de outras coisas segundo nosso modo, a saber, discorrendo dos princípios às conclusões*, "... Venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones" (*ibid*). O problema de se a teologia pode ser considerada como "ciência" aparece no princípio do século XIII em Guilherme de Auxerre e Alexandre de Hales; também o dominicano Rolando de Cremona o expõe em termos explícitos, mas resolve-o negativamente.[52] A teologia, pois, obtém o caráter

51 *La Théol. Comme Science au XIII^e siècle*, 2ª ed., Paris, 1943, p. 9 ss.

52 E. Filthaut, *Roland v. Cremona und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden*, Vechta i. O., 1936, p. 52 ss.

de ciência quando Santo Tomás aplica a teoria aristotélica da "subordinação" das ciências (cf. *Post. anal.*, I, 2, 72, a 14-20 e 13, 78 b 35-39): enquanto algumas ciências têm princípios imediatamente evidentes, outras partem de princípios provados por outra ciência superior, *assim como a perspectiva procede de princípios notificados pela geometria, e a música de princípios notos pela aritmética,* "sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per aritmeticam notis" (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 1, a. 2). A teologia, portanto, tem certeza dessa dependência, mediante a fé, da "scientia Dei et beatorum" [ciência de Deus e dos bem-aventurados]. Isto constitui a consolidação do caráter distintivo da escolástica segundo o "Credo ut intelligam" [Creio para inteligir] de Santo Anselmo: *O fim da fé, para nós, é que cheguemos a inteligir o que cremos,* "Finis fidei est nobis, ut perveniamus ad intelligendum quae credimus" (*In Boet. de Trin.*, q. 2, a. 2 ad 7; ed. B. Decker, p. 90, 1). O método da teologia consiste principalmente em recorrer à fé, isto é, ao argumento de "autoridade" da Revelação divina, que constitui para o crente o critério máximo da verdade (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 1, a. 8, ad 2): a função da razão, quando a teologia recorre à filosofia e às outras ciências humanas, é de natureza instrumental: *[a teologia] usa delas como de inferiores e servos,* "... utitur eis tamquam inferioribus et ancillis" e mais por condescendência que por necessidade (*ibid.*, a. 5, ad 2), o que é uma vantagem para a mesma razão, enquanto *aqueles que utilizam documentos filosóficos ao redigir a sacra doutrina em obséquio da* fé não misturam água ao vinho, mas convertem água em vinho, "... illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra doctrina redigindo in obsequium fidei, non miscent aquam vino sed convertunt aquam in vinum" (*In Boet. de Trin.*, q. 2, a. 3 ad 5; ed. B. Decker, p. 96, 18). Desse modo, os conceitos filosóficos assumidos pela teologia transcendem o significado dos sistemas históricos (platônico, aristotélico...) aos quais pertencem, e obtêm uma evidência e uma segurança superiores enquanto vão sendo ele-

vados a uma ordem superior: por exemplo, como se dá com os conceitos de "natureza, pessoa, relação e causa". Nessa extensão teológica até o dogma de um termo filosófico preciso, pode-se chegar à denominada "conclusio theologica" [conclusão teológica].

O objeto principal (*subiectum* [sujeito] na terminologia de Santo Tomás) da teologia, então, é Deus, porque, ainda que nela se trate de tudo, tal se faz unicamente relacionando tudo a Deus... *ou porque são Deus mesmo ou porque têm ordem a Deus como ao princípio e ao fim*, "vel quia sunt ipse Deus vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et ad finem" (*ibid.*, a. 7). Na doutrina tomista das relações entre fé e razão, vê-se o influxo positivo da concepção aristotélica do real na rigorosa distinção entre as duas ordens de graça e de natureza, cada uma das quais dotada de princípios próprios em seu âmbito. Muito diferente era a tradição da escola agostiniana. Tomando o tema de Santo Agostinho, já Pedro Lombardo (*III Sent.*, d. 24) expusera o problema de "se era possível em torno de um mesmo objeto e pelo mesmo aspecto ter ciência e fé" (*Utrum aliquid possit esse simul creditum et scitum*); a escola franciscana (A. de Hales, Odo Rigaldus, S. Boaventura, Mateus de Aquasparta), a primeira escola dominicana (Rolando de Cremona, R. Fishacre, Hugo de São Caro, Bombologno de Bolonha) e o próprio Santo Alberto Magno[53] deram sempre uma resposta afirmativa. No entanto, Santo Tomás, desde os primeiros escritos, adotou uma postura negativa (segundo o princípio aristotélico de que toda ciência tem seus próprios princípios, que dão a evidência do próprio objeto (cf. *In III Sent.*, dist. 24, q. única, a. 2, ql. 1, 2 e 3; *De ver.*, q. 14, a. 9). Na forma posterior (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªe, q. 1, aa. 4-5) Santo Tomás precisa a oposição entre os dois modos de conhecimento: 1) o conhecimento da ciência,

53 M. Grabmann, "De quaest. 'Utrum aliquid possit simul esse creditum et scitum' inter scholas Augustin et Aristotelico-Thom. med. aevi agitata", in *Acta Hebd. Augustin. Thom.*, Turim, 1931, p. 110 ss.

que procede da evidência intrínseca do objeto, e o conhecimento da fé, que procede da vontade que move o intelecto ao conhecimento dos mistérios propostos para crer que transcendem todo intelecto criado. 2) Ainda que no ato de fé falte a evidência do objeto, está ali, no entanto, a evidência extrínseca da Revelação: *não se creia, com efeito, se não se visse que se deve crer nessas coisas, ou pela evidência dos sinais, ou por qualquer coisa assim*, "Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid huiusmodi" (*ibid.*, a. 4 ad 3). Quanto aos chamados *preambula fidei* [preâmbulos da fé], isto é, quanto àquelas verdades que em si são de ordem natural, mas que foram também reveladas (por exemplo: ser de Deus e existência da lei moral, Providência, espiritualidade e imortalidade da alma... Cf. *Sum. c. Gent.*, I, 3-5), e que a maioria dos fiéis têm por fé, deixam de ser objeto de fé quando alguns compreendem seus argumentos filosóficos. *O mesmo* não pode ser *simultaneamente e segundo o mesmo ser sabido e crido, porque o sabido é visto, e o crido é não visto*, "Idem non potest simul et secundum idem esse scitum et creditum, quia scitum est visum, et creditum est non visum" (*ibid.*, a. 5, ad 4). A nítida distinção tomista entre fé e razão, em comparação com a escola agostiniana, resulta também da polêmica suscitada pelo texto aristotélico sobre a *eternidade do mundo*. Para os teólogos agostinianos, o problema do princípio do mundo coincidia com o de sua dependência de Deus, de maneira que um mundo que tivesse sido "ab aeterno" seria por isso mesmo incausado. Santo Tomás nega aos averroístas sua pretensão de demonstrabilidade racional da "creatio ab aeterno" e confuta o erro de um mundo eterno incausado (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 46, a. 2 ad 1). Aos agostinianos, pelo contrário, aludindo a um texto de Santo Agostinho (*De civ. Dei*, X, cap. 31), mostra com amplitude no *De aetern. mundi* a possibilidade racional de uma "creatio ab aeterno", e declara da maneira mais categórica que o princípio temporal do mundo é

um artigo de fé: *Que o mundo não existiu desde sempre tem-se só pela fé e* não se po*de provar demonstrativamente, assim como se disse acima do mistério da Trindade* "Mundum non semper fuisse, sola fidei tenetur et demonstrative probari non potest, sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est" (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 46, a. 2; *Quodl.* III, a. 31).

Com a clara distinção dos dois campos, da razão e da fé, Santo Tomás abria a possibilidade do desenvolvimento da teologia como ciência em sentido estrito e do que depois foi chamado a "evolução dos dogmas", enquanto a reflexão teológica pode, com o auxílio, por exemplo, de conceitos racionais apropriados, tornar explícito o que antes era só implícito (cf. *Sum. Theol.*, 2ª-2ªe q. 1, a. 7: *Se os artigos da fé se discernem segundo a sucessão do tempo, Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint*). Mas a obra da razão do teólogo que reflete sobre os princípios da fé é vigiada e guiada pelo supremo magistério da Igreja, que é o vínculo visível da unidade do Corpo Místico: *Não* pode, *com efeito, ser um corpo se não houver uma cabeça; nem uma congregação se não houver um reitor*, "Non enim potest esse unum corpus, si non fuerit unum caput; neque una congregatio si non fuerit unus rector" (*C. error. Graec.*, cap. 31; ed. De Maria, III, p. 435; espec. pp. 453-458, a rigorosa demonstração do Primado do Romano Pontífice). A originalidade da obra de Santo Tomás está, portanto, no projeto audazmente realizado de manejar os princípios do aristotelismo no clima da Revelação cristã (*segundo o que se segue das posições de Aristóteles*, "... secumdum quod est consequens ad positiones Aristotelis": *De subst. sep.*, c. 15; ed. De Maria, III, p. 255), em ter refletido sobre o dogma segundo o naturalismo são de Aristóteles (*segundo os princípios da verdadeira filosofia considerados por Aristóteles*, "... secumdum vera philosophiae principia quae consideravit Aristóteles": *De spir. cr.*, a. 3; ed. L. W. Keeler, p. 42, 14). Daí a qualificação de intelectualismo que amiúde se fez ao tomismo; diferente-

mente da escola agostiniana, cuja tendência voluntarista afirma a primazia da vontade sobre a inteligência, o caráter afetivo-prático da teologia, e faz consistir a essência da beatitude final no gozo mais que na contemplação.

Mas essa acusação não tem consistência: na realidade, se no tomismo o primeiro momento está confiado ao objeto e, portanto, à inteligência (especificação das potências e das ciências do respectivo objeto), o segundo momento é atribuído ao sujeito que se aperfeiçoa, com seus atos, na posse do objeto. Daí que a teologia seja verdadeiramente uma ciência especulativa, mas virtualmente é ao mesmo tempo prática; trata, por isso, também dos atos humanos, mas só enquanto *por eles o homem se ordena ao conhecimento perfeito de Deus*, "per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem" (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 1, a. 4). Ademais, se a fé é o princípio da salvação, o verdadeiro princípio de todo o organismo sobrenatural é para Santo Tomás a graça santificante mediante a caridade (*Sum. Theol.*, 2ª-2ae, q. 23, a. 8: *Utrum charitas sit forma virtutum* [Se a caridade é a forma das virtudes]). Com respeito a isto, pode observar-se que, no entanto, o próprio São Boaventura – se nos atemos aos princípios – é neste ponto muito vago e menos disposto a afirmar a preeminência da caridade, quando afirma categoricamente (inspirando-se em Guilherme de Auxerre) que os atos de fé, de esperança e de caridade *são iguais na razão de merecimento quando são informados pela graça*. Só a própria caridade, *com efeito, é meritória em seu ato, tanto quanto a fé em um e mesmo homem*, "sunt aequalia in ratione merendi quando sunt informata gratia. Tantum enim ipsa charitas est meritoria in suo actu, quantum et fides in uno et eodem homine" (*In III Sent.*, dist. 25, dub. 4, ed. Quaracchi, p. 553; ed. *minor* 1941, p. 546 b).[54] Por último, Santo Tomás, ainda afirmando a superioridade do intelecto sobre

54 Cf. a propósito disto H.-D. Simonin, "La primauté de l'Amour dans la doctrine de S. Thomas d'Aquin", in *La Vie Spirituelle*, t. 53 (1937), p. 129 ss.

a vontade (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 82 a 3), e afirmando que a beatitude consiste essencialmente na contemplação da essência divina (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªe, q. 3, a. 4), reserva à vontade a *delectatio* [deleitação], a *fruitio* [fruição], o *gaudium* [gáudio] da felicidade; e na *Lectura in Matthaeum* o Santo nos deu a fórmula que pode eliminar todo litígio inútil, precisamente com a citação de Aristóteles: *Deve notar-se que, segundo o Filósofo, para que os atos contemplativos nos façam felizes, se requerem duas coisas: uma,* substancialmente, *ou seja, que seja ato quanto ao supremo inteligível; a outra,* formalmente, *ou seja, o amor e a deleitação*, "Notandum quod secundum Philosophum, ad hoc quod actus contemplativi faciant beatum duo requiruntur: unum *substantialiter*, scilicet quod sit actus altissimi intelligibilis; alius *formaliter*, scilicet amor et delectatio" (*Exp. super ev. Matth.*, c. V, lect. 1; ed. Parm. t. X, 49 B. – *Vide*, também: *Quodl.* VIII, q. IX, a. 19).

O senso de realidade aristotélico impulsiona a teologia tomista a valorizar grandemente a realidade finita até na mesma economia da vida sobrenatural. Enquanto a teologia tradicional considerava a graça santificante habitual idêntica à caridade e um dom extrínseco da divina liberalidade recebido na alma, Santo Tomás define a graça na *Sum. Theol.* (1ª-2ªe, q. 110, a. 1) como uma "participação" da natureza divina e por isso a concebe como causa formal da justificação inerente na essência da alma, como sua qualidade intrínseca, isto é, um "habitus" entitativo (*ibid.*, a. 2); é o primeiro a empregar o termo "gratia actualis" [graça atual].[55] Assim, o estatuto ontológico da ordem sobrenatural está em conformidade com o da natureza, de maneira que a graça já não deriva por mera acessão extrínseca, mas – em harmonia com a doutrina aristotélica da substância – por uma espécie de derivação intrínseca "ex potentia oboedientiali" [da potência ob edencial], na qual a alma se de-

55 Cf. *Lectura in Ioan.*, c. IX, lect. 1, n. 5; ed. R. Cai, Turim, 1952, p. 243 b; cf. E. Filthaut, *op. cit.*, p. 136.

senvolve para a vida sobrenatural sob a ação de Deus: *E, segundo isto, também a graça se diz criada, por serem os homens criados por ela, isto é, constituídos num novo ser do nada, isto é, não por seus méritos, segundo aquilo de Filip., 2, 10,* "Et secundum hoc etiam gratia creari dicitur ex eo quod homines secundum ipsam creantur, id est novo esse constituuntur ex nihilo, id est non ex meritis, secundum illud Philip., 2, 10" (*Sum. Theol.*, 1ª-2ªe, q. 110, a. 2, ad 3). Consequentemente, até o mesmo caráter sacramental é definido como uma qualidade inerente à alma (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 63, espec. aa. 1 e 4).

Em Santo Tomás, portanto, coexistem, em justo equilíbrio, a imanência aristotélica e a transcendência platônica, enquanto a escola agostiniana estava encerrada num temeroso extrinsecismo que, começado por P. Lombardo e exasperado na teologia nominalista, chegou à catástrofe na teoria luterana da justificação extrínseca. Como a graça, que é sua raiz, também a caridade e todas as virtudes infusas teologais e morais são qualidades operativas ("habitus") inerentes no sujeito. A ordem sobrenatural, em sua estrutura, não pode ser menos que a natural, e, se as atividades naturais procedem das potências imanentes no sujeito, deve admitir-se o mesmo para os atos sobrenaturais; tanto mais quanto *nenhuma virtude contém em seu ato o deleite como a caridade, nem alguma outra é assim deleitável.* A caridade e todas as virtudes infusas não se reduzem, portanto, a moções de passagem do Espírito Santo, mas são realidades presentes na alma elevada à ordem sobrenatural: assim como as potências atuam na alma na ordem natural, assim também atuam as virtudes infusas, com o fundamento da graça santificante, na ordem sobrenatural (*Sum. Theol.*, 2ª-2ªe, q. 23, a. 2: *Utrum caritas sit aliquod creatum in anima* [Se a caridade é algo criado na alma]). O aspecto transcendental deve integrar, e não suprimir, a imanência dos princípios operativos, porque toda perfeição finita (vida, sabedoria...) é uma participação da perfeição divina, que é tal por essência... *e assim tam-*

bém a caridade, pela qual formalmente amamos o próximo, é certa participação na caridade divina, "et sic etiam caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis". A realidade é que a escola agostiniana interpretou a causalidade formal em função da causa eficiente, quando o problema se apresenta em sentido inverso: *Este modo de falar é comum entre os platônicos, de cujas doutrinas se imbuiu Agostinho, e, não estando advertidos idsso, de suas palavras encontraram ocasião de erro,* "Hic modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis imbutus fuit Augustinus: quod quidam non advertentes ex verbis eius sumpserunt occasionem errandi" (*ibid.*, ad 1). Da mesma maneira que para a essência da graça santificante Santo Tomás ampliou a metafísica aristotélica da substância, para a eficácia dos sacramentos supera as vacilações de suas primeiras obras em que havia defendido a doutrina tradicional da causalidade dispositiva e aplica a metafísica das subordinações das causas: Deus é a causa perfectiva principal, e o sacramento é a causa perfectiva instrumental, isto é, o "instrumento separado" que tira sua eficácia do "instrumento conjunto" que é a Humanidade de Cristo (cf. *Sum. Theol.*, 3ª, q. 62, aa. 1-5). A nova doutrina nasceu da síntese da distinção aristotélica entre instrumento animado e inanimado, isto é, entre o escravo e qualquer utensílio "separado" (*Polit.*, I, 4, 1254 a 15-17), e a doutrina de São João Damasceno sobre a Humanidade de Cristo considerada como "instrumento da divindade" (ὄργανον τῆς θειότητος).[56]

Portanto, mesmo reconhecendo a Santo Agostinho o constante prestígio que especialmente no campo teológico exerce sobre Santo Tomás, faz-se patente que os desenvolvimentos mais originais da teologia tomista, e em particular da cristologia e de toda a economia da salvação, dependem de um conhecimento mais direto e profundo dos Padres Gregos. Assim,

56 *De fide orth.*, III, 19: PG 94, 1080 b; cf. c. 15, 1060 a.

Santo Tomás encontra a citada doutrina de São João Damasceno sobre a causalidade da Humanidade de Cristo já explicitamente formulada em São Cirilo de Alexandria e no mesmo Santo Atanásio, e é o primeiro a reconhecer sua fórmula, passada para as Atas do III Concílio Ecumênico de Constantinopla (680-681; Denz-U, 291-292) com a autoridade dos Padres citados: também as citações que estas Atas fazem de São Leão M. estão incluídas duas vezes na *III Pars* (q. 19, a. 1 e q. 43, a. 2). Igualmente, deve-se sublinhar que Santo Tomás é o primeiro a servir-se no Ocidente de ditas Atas para a reflexão teológica.[57]

Com essa rigorosa distinção das duas ordens é que Santo Tomás pode afirmar a transcendência absoluta dos mistérios da fé, para o quê a razão é de uma completa impotência e não pode exercer mais que uma função extrínseca propedêutica e apologética guiada pela Revelação (cf. *Sum. Theol.*, 1ª, q. 32, a. 1). Reprova, pois, o Santo a presunção daqueles que, seguindo a velha escola, queriam proporcionar argumentos para provar os mistérios e mostrar sua intrínseca racionalidade, já que isto seria causa de grave confusão e provocaria o escárnio dos infiéis (*Sum. Theol.*, 1ª, q. 46, a. 1). Segundo este critério de sobriedade teológica tanto para a existência dos mistérios de fé como para a exposição de seu conteúdo, mediante a seleção dos termos apropriados e das correspondências que podem intervir entre os mistérios principais (Trindade, Encarnação, Eucaristia), a fonte primeira e principal é a divina Revelação. Isto foi aplicado rigorosamente por Santo Tomás com respeito à existência de toda a ordem sobrenatural criada, ou antes, do que foi chamado o "motivo" da Encarnação. À direção mais difusa da tradição agostiniana (cf. Alex. A. I, *Sum. Theol.*, 3ª, q. 2, membr. 13, e o mesmo Alberto M.: *In III Sent.*, dist. 20, a. 4), que teve sua fórmula histórica com

57 Th. Tschipke, "Die Menschheit Christi als Heilsorgen der Gottheit, unter bes. Berüksichtigung der Lehre des hl Thomas v. A.", in *Freib. Theol. Stud.*, Heft 55, Fribourg in Br., 1940, p. 188 ss.

Duns Scot, Santo Tomás opôs o sólido critério metodológico: *Aquelas coisas que provêm da só vontade de Deus, sem nenhum débito para com a criatura, não as podemos conhecer senão quando trazidas pela Sagrada Escritura, pela qual a vontade divina é por nós conhecida*, "Ea quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in Sacra Scriptura traduntur per quam divina voluntas nobis innotescit". Ora, na Escritura e na tradição patrística a Encarnação do Verbo é apresentada sempre como obra misericordiosa de Deus para levantar o homem do pecado: *assim, se o pecado não tivesse existido, a Encarnação não teria acontecido* "ita quod peccato non existente, incarnatio non fuisset", e ainda assim a divina onipotência, falando de maneira absoluta, poderia dispor a Encarnação prescindindo do pecado (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 1, a. 3).[58] Sobre o progresso que a *Suma Teológica* representa nessa questão e em outros pontos de matéria teológica com respeito ao juvenil *Comentário das Sentenças* teve influência direta também o *Comentário das Sentenças* de Pedro de Tarantásia.[59] A distinção das duas ordens da natureza e da graça inspira a íntima articulação da cristologia tomista; por exemplo, a necessidade de que também a alma de Cristo seja elevada com a graça habitual e dotada de virtudes nas respectivas potências (*Sum. Theol.*, 3ª, q. 7, aa. 1-2) e a admissão em Cristo de uma "ciência experimental" adquirida, além da ciência bem-aventurada e da infusa (*ibid.*, q. 12, a. 1-2).

---

58 Sobre a orientação da teologia partrística neste ponto e suas relações com a posição tomista, v. A. Spindeler, "Cur Verbum caro factum? Das Motiv der Menschwerd. u. das Verhältnis der Erlösung zur Menschw. Gottes in den christolog. Glaubenskämpfen des viert. u. fünft Jahrh.", in *Forsch. z. christl. Dogmengesch*, Bd. XVIII, 2, Padernborn, 1938, p. 28 ss.

59 Cf. F. D. Simonin, "Les *écrits* de Pierre de T.", in *Innocent V. P. de T.*, Roma, 1943, p. 145 ss.

Capítulo V

Linhas de desenvolvimento histórico

O contraste suscitado pelas inovações doutrinais do aristotelismo tomista, longe de desarmar, depois da morte do Santo, os expoentes mais representativos da escola agostiniana da Universidade de Paris, franciscanos e seculares, agravou-se, e pensou-se em renovar com maior amplitude a condenação do averroísmo (já ferido em 1270, graças especialmente à crítica definitiva que Santo Tomás fizera) incluindo algumas teses tomistas. A condenação foi feita, também por obra do Bispo Tempier, em 7 de março de 1277 (cf. *Chart. Univ. Paris.*, t. I, n. 473, pp. 543-555), e compreende 219 proposições; entre elas, reconheceram-se como tomistas as que se referem à unidade do mundo (aa. 34, 77), à individuação das substâncias materiais e imateriais (aa. 27, 82, 96, 191) e à localização das substâncias separadas (aa. 69, 218, 219). O Cód. E. 5532 da Bibl. Nac. de Florença, ff. 128^{r}. 128^{v}, considera tomistas também os n^{os} 124, 129, 156, 163, 173, 187, 212, 218.[60]

Mas deve reconhecer-se que esses artigos incriminados tratam de pontos doutrinais do tomismo antes secundários, faltando neles a formulação explícita da mesma tese da unidade da forma substancial, com respeito à qual se deu a disputa pública parisiense de 1270, e que estava no centro das ásperas controvérsias que se seguiram à morte do Santo; a dita censura foi retirada em 14 de fevereiro de 1325, depois da canonização do Santo, pelo Bispo de Paris E. Bourret, que fez por ocasião disso o elogio de Santo Tomás (*Chart. Univ. Paris.*, II, n. 838, p. 280 ss.). Quando se anunciou a

60 J. Hofmans-A. Pelzer, "*Étude* sur les manuscr. de Godefroid de Fontaines", in *Les Philos. Belges*, XIV, Lovaina, 1937, p. 211, n. V. ainda a magnífica exposição de É. Gilson *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Londres, 1955, p. 385 ss.

condenação de 1277, Santo Alberto Magno, sem se importar com o peso de seus anos, apresentou-se em Paris para defender seu grande aluno (cf. o amplo e comovido testemunho de Bartolomeu de Cápua no *Proceso de Can. de S. T.*, ed. M. H. Laurent, n. 82, em *Fontes...*, fasc. IV, p. 382 ss.).

Imediatamente depois da condenação de 1277, a Cúria Romana ordenou ao Bispo de Paris suspender os efeitos daquela e fazer inquérito preciso sobre os autores de todas as proposições e sobre seu sentido exato.[61] A condenação parisiense provocou o estreitamento das forças da Ordem Dominicana em torno da doutrina de Santo Tomás, a qual foi logo proclamada como sua doutrina oficial. Já no Capítulo Geral de Milão (junho de 1278) e no de Paris (junho de 1279: *Chart. Univ. Paris.*, t. I, n. 481, p. 566 ss.), recomendava-se aos provinciais, visitadores e priores que castigassem severamente (*acriter*) os frades que se permitissem criticar a doutrina e os escritos de Santo Tomás. Ao desenfrear-se a polêmica, primeiro o Capítulo Geral de Paris (junho de 1286) e depois o de Saragoça de 1309 ordenaram expressamente aos superiores que conseguissem por todos os meios fazer que os frades dedicados ao ensino ensinassem, ou pelo menos defendessem, a doutrina de Santo Tomás e castigassem exemplarmente os recalcitrantes (a ordem foi aplicada, por exemplo, no Capítulo de Arezzo, da Província romana, de 1315, com respeito a um certo frei Humberto Guidi, que foi destituído da cátedra e condenado a pão e água durante dez dias; cf. M. H. Laurent, *Fontes...*, fasc. VI, p. 663 s.). A obrigação de seguir a doutrina do Santo e de explicar na escola seu texto foi proclamada nos Capítulos Gerais de Metz (1313) com a declaração oficial: *Como a doutrina do venerável doutor fr. Tomás de Aquino é reputada a mais sadia e a mais comum e nossa Ordem especialmente a mantém e prossegue, usemo-la vigorosamente*, "Cum

61 V. a carta de João XXI ao Bispo de Paris, em: A. Cellebaut, "J. Pecham et l'Augustinisme, Aperçus historiques (1263-1285)", in *Arch. Fran. Hist.*, 18 (1925).

doctrina venerabilis doctoris fr. Thome de Aquino sanior et communior reputetur et eam Ordo noster specialiter prosequi teneatur, inhibemus districte...". A ordem repete-se nos Capítulos seguintes de Londres (1314) e expressamente no de Bolonha (1315), fazendo-se também a recomendação de recolher nos Estúdios gerais da Ordem todas as obras do Santo (*Chart. Univ. Paris.*, t. II, n. 704, p. 166 e n. 717, p. 173 s.). Em Paris, entretanto, João de Nápoles, O. P., defendia a questão: *Se licitamente se pode ensinar em Paris a doutrina de Santo Tomás quanto a todas as suas conclusões*, "Utrum licite possit doceri Parisius doctrina Sancti Thomae quantum ad omnes eius conclusiones", onde examina os seguintes artigos da condenação de 1277: 79, 81, 124, 129, 156, 173, 187, 212, 218.[62]

A luta contra as doutrinas tomistas era dirigida especialmente pela Ordem Franciscana, bastião do agostinismo, com o pretexto das consequências teológicas que se temiam do aristotelismo tomista; não era mais que a continuação da polêmica dirigida contra o Santo especialmente nos últimos anos de sua vida. O representante mais ativo desse movimento foi o inglês Frei John Peckham, colega e adversário de Santo Tomás em Paris, depois leitor da Cúria Romana e por último Arcebispo de Oxford. A ele deve-se, em grande parte, a disputa sustentada em Paris em 1270, na qual se condenou de maneira especial, entre as outras teses tomistas, a da unidade da forma substancial, que forma o núcleo desta direção polêmica; Peckham pretendeu até adotar a aparência de defensor de Santo Tomás contra seus irmãos, porque em seu dizer: *também entre os próprios irmãos se argui agudamente* "etiam a fratribus propriis argueretur acute" (Carta ao Bispo de Lincoln de 1º de junho de 1285. Apud. M. H. Laurent, *Fontes...*, fasc. VI, p. 643). Na disputa parisiense de 1270, segundo o Frei Roger Marston, que assistiu a ela, *esta opinião* – a da unidade da forma – *foi excomungada sole-*

62 Cf. a ed. de C. Jellouschek, in *Xenia Thom.*, t. III, Roma, 1925, p. 88 ss.

nemente como contrária às asserções dos Santos e precipuamente à doutrina de Agostinho e de Anselmo "... haec opinio fuit excomunicata solemniter tamquam contraria Sanctorum assertionibus et doctrinae et praecipue Augustini et Anselmi" (*QQ. Disp.*, ed. Bibl. Fr. M. E., VII, Quarachi, 1932, p. 116 ss.). No entanto, já se determinava na Ordem Dominicana uma linha de defesa das doutrinas de Santo Tomás, talvez sob o estímulo e a autoridade de Santo Alberto Magno, como é o caso de Egídio de Lessines.[63] O escrito de Egídio é de 1278, e é dirigido contra o dominicano Kilwardby, da velha escola agostiniana. Egídio, depois da condenação do averroísmo de 1270, informara rapidamente a Alberto Magno, que respondeu com o tratado *De quindecim problematibus*, do qual os dois últimos propostos para a condenação, mas não condenados, referiam-se às doutrinas tomistas da unidade da forma nos corpos e da simplicidade dos anjos.[64]

Peckham fazia-se forte pelo fato de que a dita tese havia sido proscrita não só em Paris, mas também por seu predecessor em Oxford, o dominicano Roberto Kilwardby, em 18 de março de 1277, imediatamente depois da condenação parisiense (cf. *Chart. Univ. Par.*, I, p. 558 ss.): as proposições 15-30 *In naturalibus* referem-se a todos os pontos da metafísica tomista; especialmente a prop. 17: *Que não há nenhuma potência ativa na matéria;* a prop. 26: *Que a vegetativa, a sensitiva e a intelectiva são formas simples*, "Quod nulla potentia activa est in materia"; a prop. 26: "Quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sint forma simplex", e a prop. 27: *Que o corpo vivo e o morto são equivocamente corpos*, "Quod corpus vivum et mortuum est aequivoce corpus", para completar com as proposições 28 e 30: *a forma intelectiva une-se à*

63 M. de Wulf, "Le 'De unitate formae' de Gilles de Lessines", in *Les Philos. Belges*, I, Lovaina, 1902; cf. espec. p. 79 ss.

64 P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, II, 2ª ed., Lovaina, 1911, p. 29 ss.; v. também F. van Steenberghen, "Le 'De quindecim problematibus' d'Albert le Grand", in *Mél. A. Pelzer*, Lovaina, 1947, p. 415 ss.

matéria prima "Intellectiva (forma) unitur materiae primae". A condenação suscitou certa agitação, recordando-a o próprio Ockham.[65]

A ação e a influência de Peckham não puderam impedir que se difundisse entre os franciscanos uma simpatia crescente pelas doutrinas de Santo Tomás, o que suscitou o alarme das autoridades da Ordem, que se prepararam para a defesa; com esse fim, encarregaram o Frei Guilherme de la Mare de que anotasse e confutasse todas as teses tomistas contrárias à tradição doutrinal da Ordem, nascendo assim o *Correctorium fratris Thomae* (entre 1277 e 1279: Callebaut). O Capítulo Geral dos Frades Menores de Estrasburgo, em 1282, ordenava que só se permitisse a leitura da *Suma Teológica* de Santo Tomás aos freis "notabiliter intelligentes" [notavelmente inteligentes], e com a obrigação de acompanhá-la com a leitura das "declarações" de De la Mare (cf. P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, I, 1ª ed. Lovaina, 1898, p. 402). Provavelmente o *Correctorium* é a elaboração de uma lista precedente de erros atribuídos por De la Mare a Santo Tomás, contida no Cod. 174 (ff. 552-558 v.) da Bibl. comunal de Assis que se segue ao mesmo *Correctorium*.[66]

O *Correctorium*, em substância, não fazia mais que codificar o ensinamento oficial que a Ordem havia aceitado no tempo de São Boaventura (A. Callebaut, *art. cit.*, p. 467 ss.) Os dominicanos chamaram-no *Corruptorium*, e rebateram seus argumentos com uma série de escritos polêmicos; os principais destes levam o título de *Correctorium Corruptorii* e são indicados com a palavra inicial. O primeiro destes *correctoria* parece ser o *Quare*, cujo autor aparece já indicado nas edições do século XVI como Egídio Romano (re-

65 V. a nota de M. H. Laurent, *Fontes*, fasc. VI, p. 617 ss. Para o desenvolvimento histórico da controvérsia, v. D. A. Callus, *The condemnation of St. Th. at Oxford*, Westminster, 1946, p. 11 ss. Sobre o antitomismo de Kildwardby, v. E. M. F. Sommer-Seckendorff, *Studies in the Life of R. K.*, Roma, 1937; espec. p. 159 ss.

66 F. Pelster, "Das Ur-Correct. W. de la Mare, Eine theol. Zensur zur Lehre des hl. Th.", in *Gregorianum*, 28 (1947), p. 220 ss.

centemente a atribuição foi disputada entre os dominicanos ingleses Ricardo Knapwell e Tomás de Sutton);[67] é o mais completo e consta de 118 artigos tirados das obras principais de Santo Tomás (*Sum. Theol.*, 1ª, 1ª-1ª, 2ª-2ª; *QQ. disp. de ver.*, *De an. e De pot.*, *QQ. Quodl.* e *In I Sent.*: muitas questões estão repetidas), e tem a vantagem de conter o texto de De la Mare (P. Glorieux preparou a ed. crítica em *Bibl. Thom.*, IX, Le Saulchoir, Kain, 1927). O *Correctorium Circa* é obra do dominicano João de Paris, e contém os primeiros 60 artigos até a *Sum. Theol.*, 1ª-2ae, inclusive; sua composição parece contemporânea do precedente, se é que não é anterior, isto é, feita entre 1282 e 1284, enquanto o P. Pelster o data em cerca de 1300, segundo seu editor J. P. Müller.[68] Segue-se, por volta de 1290, o *Correctorium "Quaestione"* (inédito) do Merton College Cod. 167, que parece atribuir-se a Gilherme de Macklefield ou a Hugo de Billom. A paternidade do *Correctorium "Sciendum"*, também inédito, disputam-na o Frei Roberto de Collotorto e Roberto de Oxford, e aspiram a ela também Durandello e João de Parma.[69]

Antes de 1300, entre 1286 e 1287, data-se o *Apologeticum veritatis contra Corruptorium* do dominicano Ramberto dei Primadizzi, de Bolonha, que tem o mérito de haver ampliado o campo de discussão com outros adversários de Santo Tomás, como os franciscanos Mateus de Aquasparta e Ricardo de Middleton, e, especialmente, Henrique de Gand e o próprio Egídio Romano. A composição está fixada (de acordo esta vez com o P. Pelster) pelo editor J. P. Müller em 1299 (cf. *Studi e testi*, Cidade do Vati-

---

67 F. Pelster, "Thomas von Sutton u. das Correct. 'Quare detraxistis'", in *Mél. Pelzer*, Lovaina, 1947, p. 441 ss.

68 "Le Correct corruptorii 'Circa' de J. Quidort de Paris", in *Stud. Anselm.*, XII-XIII, Roma, 1941; cf. p. XXXIV ss.

69 Está por Roberto de Collotorto o P. Bayerschmidt, "R. v. Collotorto Verfasser des Correctoriums 'Sciendum'?", in *Divus Thomas*, 17 (Fribourg, 1939), p. 311 ss.

cano, 1943, p. XXVI); compreende só 16 questões que se referem todas à *Suma Teológica* e segue passo a passo o texto de De la Mare.

Os nomes de Henrique de Gand e de Egídio Romano estão relacionados com a fase mais intrincada e grave em consequência da primeira polêmica antitomista. Quanto a Egídio Romano, que a tradição fazia passar por tomista fiel, demonstrou-se com o estudo dos textos que, pelo contrário, e especialmente nas matérias teológicas, figura com frequência entre os opositores.[70] No entanto, na luta contra Henrique de Gand, Egídio defende a tese tomista da distinção real de essência e de ato de ser, mas servindo-se de argumentos pessoais e introduzindo a terminologia de *esse essentiae* [ser da essência] e *esse existentiae* [ser da existência], de *esse generis* [ser do gênero] e de *esse speciei* [ser da espécie], o que revela um realismo ontológico estranho a Santo Tomás, e que foi um primeiro passo decisivo no plano inclinado do realismo formalista; isto levou a "reificar" os princípios do ser, confundindo as ideias a não poucos tomistas quanto a esta importante questão, incluindo as de Suárez, e que perdura por obra sua até nossos dias.[71] Esta "flexão" do realismo tomista depende em Egídio de uma doutrina sua pessoal da participação.

A rocha principal da oposição, contra a qual por quase vinte anos Egídio e a maior parte dos tomistas tiveram de chocar-se, foi justamente Henrique de Gand, personalidade de primeiro plano e muito influente em Paris; perguntas e respostas na polêmica da distinção entre essência e *esse* dos dois

70 G. Bruni, "Egidio Rom. e la sua polemica antitomista", in *Riv. di Fil. Neosc.*, 26 (1934), pp. 239-251; v. a página 245 com a lista "Egidius contra Thomam" do Cod. Vat. 772, que contém 73 pontos de divergência só com respeito ao livro I das *Sentenças*. Bruni editou do mesmo Códice as *Impugnationes contra Fratrem Egidium contradicentem Thome super primum Sententiarum* de um entusiasta dominicano que até agora não foi identificado (in *Bibl. Augustin. M. Aevi*, Città del Vaticano, 1942).

71 Cf. Hocedez H., *Aegidii Rom. Theorem. de esse et essentia, Introd.* (Lovaina, 1930), p. 116 ss.

mestres sucedem-se sem interrupção, polarizando a vida intelectual do fim do século XIII e fazendo passar a segundo plano os outros pontos da controvérsia.[72] Henrique, diante da distinção puramente lógica entre concreto e abstrato, e da real e maciça de Egídio que terminava concebendo a *essentia* e o *esse* como "res et res" [coisa e coisa], como "*duae res*" [duas coisas], inventou a via intermediária da "distinctio secundum intentionem" [distinção segundo intenção] enquanto o "esse existentiae" das criaturas não pode ser concebido pelo intelecto senão como dependente de Deus, e, portanto, "essentia" e "esse" não são "duae res", mas "duo respectus" [dois respeitos]; a "essentia" refere-se a Deus como a causa exemplar, e o "esse" a Deus como a causa eficiente primeira, e portanto a existência e a essência se distinguem não porque constituam uma composição real, mas somente porque indicam uma distinta relação de dependência de Deus, segundo nossa maneira de entender.[73] A solução tem seu reflexo imediato não só na determinação metafísica do conceito de "criatura" dentro dos limites da filosofia cristã, mas também na árdua teologia da união hipostática em Cristo. Com respeito à questão polêmica: *Utrum sit duplex vel unum esse in Christo* [Se é duplo ou uno o ser em Cristo], Henrique combateu diretamente a posição tomista que afirma em Cristo um "duplex esse naturae" [duplo ser de natureza] e um único "esse subsistentiae" [ser de subsistência]; em sua crítica tiveram origem as distintas posições antitomistas neste ponto (Scot, Tifano, Suárez...) até nossos dias. Henrique atribui um "esse actualis existentiae" [ser atual da existência] também à natureza humana de Cristo, enquanto

72 V. J. Paulus, "Les disputes de H. de Gand et de Gilles de Rome sur la distinct. de l'essence et de l'exist.", in *Arch. d'Hist. Doctr. et Litt. du M. Â.*, 15-17 (1940-1942), p. 324 ss.

73 J. Paulus, *H. de Gand, Essai sur les tendances de sa métaph.* (Paris, 1938); espec. pp. 278-291. Cf. a síntese substancial da controvérsia em: É. Gilson, *History of Christian Philosophy...*, ed. cit., p. 420 ss.

nega em Cristo, Pessoa divina, um "esse absolutum subsistentiae" [ser absoluto de subsistência], porque a Pessoa divina é constituída pelo "esse ad aliquid" [ser para algo].[74] Nega toda composição real de essência e "esse" de maneira ainda mais radical que Henrique o mestre secular contemporâneo Godofredo de Fontaines, também ligado à terminologia egidiana de "esse essentiae" e "esse existentiae", enquanto defende com energia a tese tomista da potencialidade pura da matéria, protestando contra os difamadores de Santo Tomás: *Aqueles que impugnam em muitas coisas alguma doutrina não modicamente frutuosa de certo famoso doutor, de cuja memória deve haver louvores, ou então procedem contra seus ditos, costumaram induzir, mais que razões, a difamação da pessoa e o opróbrio da doutrina*, "Aliqui doctrinam non modico fructuosam cuiusdam doctoris famosi, cuius memoria cum laudibus esse debet, ut in pluribus impugnantes, vel deinde contra dicta sua procedentes, ad diffamationem personae pariter et doctrinae opprobria magis quam rationes inducere consueverunt" (M. De Wulf-A. Pelzer, *Les quatre premiers Quodl. de G. de F., Quodl.* I, a. 4, em *Les Philos. Belges*, II, Lovaina 1904, p. 7).

Na Ordem Dominicana, depois dos pronunciamentos oficiais a favor do tomismo, a luta contra as inovações tomistas reduz-se a iniciativas logo reprimidas pelas autoridades. Depois do episódio de Kilwardy, o caso mais famoso é o de Durand de S. Pourçain. As investigações realizadas por J. Koch dissiparam a lenda, chegada até nós, de uma primitiva adesão de Durand ao tomismo, demonstrando que ele, junto com seu mestre Jacob de Metz, pertenciam à velha escola agostiniana da Ordem, contrária à aceitação do aristotelismo e próxima, por exemplo, na teoria dos "modos", de Henrique de Gand.[75] Esta direção conservadora secessionista foi reprimida

74 Cf. o estudo fundamental do P. Bayerschmidt, "Die Seins-u. Formenmetaph. des H. v. Gent in ihrer Anwendung auf die Christologie", in *Beitr. Baeumkers*, XXVI, 3-4, Münster in W. 1941, p. 81.

75 J. Koch, "Jakob van Metz O. P., der Lehrer des Durandus a s. Porciano, O. P.",

com energia pelas autoridades da Ordem. A alma desta defesa contra a tendência de Henrique de Gand, Jacob de Metz e Durand foi Herveu Natal: atacou a fundo o primeiro nos *Quodlibeta* (ed. veneziana de M. A. Zimara, 1513), o segundo no *Correctorium frat. Jacobi Metensis* (cf. J. Koch. *art. cit.*, p. 194 ss.), o terceiro especialmente no *Quodl.* II, de 1308, qq. 3, 7 e 8; *Quodl.* IV, de 1310, qq. 4 e 14, com outras dissertações especiais e um complexo de escritos polêmicos descobertos e estudados por Koch: *Reprobationes excusationum Durandi*, de 1314; *Correct. super dicta Durandi*, de 1315; *De artic. pertinent. ad IV ll. Sent. Durandi*, de 1314-1315, e as *Evidentiae cont. Durandum super ll. IV Sent.*; é sua, e parece escrita não depois de 1307, a *Defensio doctrinae s. Th.*[76] Outros tomistas identificados por Koch e que polemizaram contra Durand são: Pedro de Palude, Jacob de Losana, João de Nápoles – que é o príncipe dos defensores de Santo Tomás nessa tempestade –, Bernardo Lombardo e o desconhecido mas profundo tomista Durandello. A Ordem publicou com sua autoridade uma primeira lista de 191 erros do *Comentário às Sentenças* de Durand, em 3 de julho de 1314, recolhidas por P. de Palude e J. de Nápoles, ao que Durand respondeu com as "Excusationes"; e logo se seguiu uma segunda lista de 235 artigos, nos quais Durand se afasta de Santo Tomás, datada entre 1316 e1317, e Durand foi expulso da tradição doutrinal da Ordem.

Nesta polêmica aparece a figura de Scot, de quem depende diretamente Ockham, e que atacou frontalmente os fundamentos do tomismo tanto na filosofia como na teologia;[77] parece que do mesmo Scot, exatamente de

---

in *Arch. d'Hist. Doctr., et Litt. du M. Â.*, 4-5 (1929-1930); espec. p. 192 ss.

76 J. Koch, *Durandus des s. Porc., Forschungen zum Streit um Thomas v. Aquin zu Beginn des 14 Jahrh.*, I, *Beitr. Baeumkers*, XXVI, 1, Münster in V. 1927, espec. p. 211 ss.

77 V. Hoffmann, Fr., *Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxford. Kanzler J. Lutterell* (Breslavia, 1941), p. 14 ss.; 23 ss.; 75 ss. passim.

sua teologia sacramental, depende também Durand.[78] Por outro lado, as investigações do P. Balic para fazer a edição crítica de Scot assinalaram que a fonte principal de que dependia é Henrique de Gand; isto é, do corifeu do antitomismo medieval, que é o principal ponto de referência para a maior parte das doutrinas filosóficas e teológicas com que a renovada escola agostiniana tentou energicamente, e não sem êxitos notáveis, frustrar o avanço do tomismo.[79] Nesse tumulto de polêmicas da primeira metade de século depois da morte de Santo Tomás, foi-se formando e cristalizando a tradição doutrinal que tomou o nome de "tomismo".

Para fazer um juízo crítico sobre a formação histórica do tomismo, deve-se assinalar o fato de que entre os mesmos primeiros discípulos de Santo Tomás e os primeiros defensores do tomismo se observam oscilações não leves: valha como exemplo a posição de um aluno de Santo Tomás, o mestre secular Pedro de Alvérnia, que põe na forma o princípio de individuação, e dele dependem Jacob de Metz e Durand (cf. J. Koch, *Jakob v. Metz..., art. cit.*, p. 211 ss.). O mesmo paladino e Geral da Ordem, Herveu Natal, só assimila as doutrinas tomistas gradualmente, e nega a base da metafísica tomista, que é a distinção real entre essência e ato de ser; esta é também negada por Bernardo Lombardi, O. P. Para Bernardo de Trilia (m. em 1292), que tem fama de fiel tomista, a distinção real é "positio probabilior".[80] Oscilações semelhantes encontraram-se também em várias doutrinas tanto filosóficas como teológicas.[81]

---

78 J. Koch, "Die Verteidigung der Theol. des hl. Th. v. A. durch den Dominikanerord. gegen. Durandus de s. Porc., O. P.", in *Xen. Thom.*, III (Roma, 1925), p. 351.

79 Cf. I. D. Scoto, *Op. Omnia...* ad fidem Cod. ed. (Roma, 1950), t. I; espec. p. 166 ss.

80 G. André, "Les Quodl. de B. Trilia", in *Gregorianum*, 2 (1921), p. 252.

81 Por exemplo, para as referentes à metafísica da relação, v. A. Krempel, *La Doctrine de la relation chez S. Thomas* (Paris, 1952), p. 20 ss., que fala de uma "demi fidelité des premiers adeptes".

O fruto mais maduro do primeiro século de polêmicas tomistas é a obra de Capreolo (m. em 1444), o "Princeps thomistarum"; suas *Defensiones theol. Div. Th. Aq.* (ed. nova de Paban-Pègues, Tours, 1900 s.) expõem o panorama exato da situação da Escola no século XV depois da luta que o tomismo sustentara e prosseguia contra seus principais adversários, e contêm todas as teses da Escola. Capreolo parece seguir especialmente a obra de Durandello; a linha mestra do tomismo, estabelecida por ele, continua no século XVI com o húngaro Pedro Nigro (m. em 1483) e com os italianos Paulo Soncinate (m. em 1494), Crisótomo Javelli (m. em 1538) e Pedro de Bérgamo, autor da *Tabula aurea*, que é o primeiro "index thomisticus"; e F. Silvestre de Ferrara, comentador da *S. c. Gent.* e da mesma fidelidade que Capreolo a Santo Tomás, ainda que o supere às vezes por sua força sintética e especulativa. Estas figuras de primeira ordem permaneceram quase eclipsadas pela poderosa autoridade de Caetano, reforçada pela sistemática fluida dos espanhóis que o seguiram, como D. Báñez e João de Santo Tomás; nestes, a tendência formalista e excessivamente sistemática ocupa frequentemente o posto da sobriedade originária do texto tomista, à qual se atém a corrente mais antiga. As oscilações são inevitáveis se se tem em conta a formação predominantemente polêmica do tomismo; depois, o fato de que, até ao final do século XV, o texto oficial de ensino, mesmo para os dominicanos, foi o livro das *Sentenças* de Lombardo, e só no século XVI, devido ao belga P. Crockaert – mestre de F. de Vitória –, se introduziu como texto escolar a *Suma Teológica*; por último, a falta de estudos das fontes e do método crítico, de modo que não poucos tomistas se apoiavam em opúsculos falsos, referindo-os aos textos autênticos. Não é de estranhar, portanto, que os tomistas dos séculos XIV-XVI, por exemplo, quando se tratava de defender a distinção real entre a essência e o ato de ser, tenham recorrido muitas vezes aos termos e argumentos de Egídio Romano mais que

aos de Santo Tomás (assim, o mesmo J. de Santo Tomás usa com frequência a falsa *Summa totius logicae*, que contém a fórmula que desconcertou – não de todo sem razão – os adversários da distinção real, e abalou os dominicanos que a negaram,[82] desde Herveu Natal até ao P. A. Lepidi (m. em 1921): *Nas criaturas o ser da essência e o ser da existência atual diferem realmente como duas coisas diversas*, "In creaturis esse essentiae et esse actualis existentiae differunt realiter ut duae diversae res" (ed. De Maria – que também considera o opúsculo como autêntico –, t. I, p. 23). Outro exemplo explícito está no *Quodlibeta Alverii ord. praed.* (que até agora não se pôde identificar) que encontrei em um Cód. que contém diversas obras na Biblioteca Antoniana de Pádua, do século XVI (Est. XIII, n. 295); na Q. XIX, *Utrum esse et essentia differant realiter* [Se o ser e a essência diferem realmente] (fol. 19 rb), propõem-se as três opiniões conhecidas, que parecem já aprovadas; o autor declara-se sem vacilar pela terceira ("*probabilior*"), onde defende – como Henrique de Gand e depois Suárez – a distinção *pene modos significandi* e rejeita os argumentos para a distinção real, incluído o da participação (*ibid. ad tertium*, vb.). O distúrbio criado na escola tomista neste ponto encontra-se na mesma posição de D. Báñez, que conhece e expõe as três sentenças que se combatiam desde havia três séculos, e para cada uma delas indicava algum representante dominicano (!). Na primeira, entre os negadores da distinção real, esquecendo os principais – os averroístas –, que lhe teriam assinalado por contraste a verdadeira posição de Santo Tomás, põe à testa Herveu Natal, seguido de nominalistas de todo gênero. A segunda sentença (a que depois será de Suárez), que defende a distinção intermediária ("sec. intentionem" [segundo intenção]) de Henrique de Gand "ex natura rei" [da na tureza da coisa], tem por corifeus a Scot e a Alexandre

82 Cf. C. Fabro, "L'obscurcissement de l''esse' dans l'école thomiste", in *Revue Thomiste* (1958), p. 443 ss.

de Hales, ou antes ao Geral franciscano A. Bonini de Alexandria[83] com Nifo e o dominicano D. Soto. A terceira sentença sustenta que a essência é distinta do *ser como coisa de coisa, de modo que é falsa em sentido formal* não só *esta proposição: a essência é o ser (= II sentença), mas também esta: a essência é coisa que é ser*, "esse tamquam res a re, ita ut non solum haec propositio sit falsa in sensu formali: essentia est esse (= II sentença), sed etiam haec: essentia est res quae est esse" (D. Báñez, *Schol. Comment. in Prim. Partem...*, q. 3, a. 4; ed. de León, 1588, col. 140). Partidários desta posição são considerados Capreolo, Caetano, Soncinate e Javelli. Mas Báñez parece mover-se com dificuldade: a sentença atribuída a Santo Tomás é julgada *muito mais provável e mais acomodada* à coisa *teológica*, "multo probabilior et ad rem theologicam magis accomodata", e Báñez, por sua conta, aceita-a. Mas – e aqui está o nó do problema que estamos tratando – Báñez dá por sentença provável também a de Scot (e de Soto), isto é, a do principal adversário de Santo Tomás, Henrique de Gand: *A opinião, no entanto, de Scot e do mestre Soto pode sustentar-se provavelmente, e os argumentos que contra ela se fazem a partir dos que defendem a terceira sentença* (isto é, a tomista, note-se bem!) *podem ser dissolvidos com este exemplo*, "Sententia tamen, Scoti et magistri Soto potest probabiliter sustineri et argumenta quae contra illam fiunt ab assertoribus tertiae sententiae poterunt hoc exemplo dissolvi..." (*ibid.*, col. 141). Uma posição parecida havia adotado um século antes Pedro Nigri, egrégio tomista, acerca da posição de Herveu, segundo a qual *o ser da essência e o ser da existência diferem segundo os modos diversos de significar pelo modo do verbo e pelo modo do nome dos significados*, "esse essentiae et esse existentiae differunt secundum diversos modos significandi per modum verbi et per modum nominis significatorum". E conclui: *Não*

83 Cf. C. Fabro, "Una fonte antitomista della metafisica suareziana", in *Div. Thomaas Plac.*, 50 (1947), pp. 57-68.

quero impugnar a opinião deste doutor, pois parece ser suficientemente razoável e em nada parece *contrária aos ditos dos santos e dos filósofos, mas consoante com a razão*, "Opinio doctoris huius nolo impugnare quia satis rationabilis videtur et in nullo videtur dictis Sanctorum et philosophorum contraria sed consonaque rationi", etc. (*Clypeus Thomist.*, q. XXXII; ed. veneziana, por Simonem de Luere, 1504, fol. 56 vab). Não é por acaso que nas prolixas discussões de Nigro e de Báñez falte o aprofundamento no conceito tomista de ato e de "esse" em função da noção de participação, como, pelo contrário, havia sido percebido pelos adversários, os averroístas e o próprio Alexandre de Alexandria. Uma fidelidade mais rigorosa aos termos de Santo Tomás encontra-se no mestre secular G. Versório, para quem *o ser é outro que a essência ou natureza do anjo*, "esse est aliud ab essentia vel natura angeli...", e que se refere com sóbria precisão aos argumentos tomistas.[84] Este deslizamento do tomismo para o formalismo se atribui também às teses difundidas na escola tomista de um ato de "esse" próprió dos acidentes e à conseguinte tese, quase oficial no tomismo contemporâneo, da primazia da analogia de proporcionalidade sobre a analogia de atribuição; provavelmente também a tese atribuída a Caetano do "terminus substantialis" [termo substancial] como constitutivo da subsistência (aceita pelo próprio Báñez, *loc. cit.*, cols. 125-127) e a concepção da "relatio transcendentalis" [relação transcendental] (cf. A. Krempel. *op. cit.*, p. 640 ss.), as quais desfrutaram da confiança de muito tomismo desde o século XVII até hoje, traem as infiltrações formalistas e nominalistas a que, por objetividade histórica, quisemos aludir.[85]

84 *Questiones in XII Metaph.*, q. XII (Köln, Quentell, 1493), fol. 106, vb 107 ra.

85 Cf. C. Fabro, *Per una storia del Tomismo* (Sapienza, 1951), p. 27 ss.

* * *

Se é certo que a obra de Santo Tomás teve sempre, através dos séculos, o favor da Santa Sé Apostólica, não é coisa porém que haja impedido as outras escolas de continuar sua própria tradição, e nas grandes universidades, até irromper o pensamento moderno, coexistiam com a cátedra tomista as cátedras que defendiam as doutrinas de Scot, de Durand, de Gregório de Rimini, etc. Para o final do século XIV, quando com Pedro de Ailly dominava o nominalismo na Universidade de Paris, os dominicanos foram excluídos das escolas desde 1387 até 1403. O episódio mais desagradável foi o ataque do dominicano espanhol João de Montesono aos defensores da Imaculada Conceição, até chegar a sustentar que *quem crê que a Bem-Aventurada Virgem foi concebida sem pecado original está expressamente contra a fé*, "qui credit B. Virginem esse conceptam sine peccato originali, esse expresse contra fidem...", e, portanto, *peca mortalmente*, "peccat mortaliter".

A comemoração do recente centenário da definição dogmática do grande Privilégio Mariano (1954) fez aprofundar e precisar a posição a esse respeito do Doutor Angélico. A Universidade de Paris já havia observado uma linha geral contra a exegese tomisa do intemperante Montesono *... como a doutrina de S. Tomás em nossa dita condenação de modo algum reprovamos, mas condenamos este* [= Montesono] *e os promotores de sua doutrina que distorcem a fé enquanto adaptam o sentido discordante ou ainda enquanto expandem a prova que deve ser feita contra esse doutor* [Santo Tomás], "... qualiter scilicet s. Thomae doctrinam in dicta nostra condemnatione nequaquam reprobamus, sed hunc eiusque fautores doctrinam eius ad distortum fidei quam absonum sensum adaptantes aut ultra quam fieri debet contra eiusdem Doctoris [= Santo Tomás] documentum dilatantes

condemnamus".[86] Com efeito, um estudo mais cauteloso e comparado dos textos tomistas faria sua escola responsável por uma posição resolutamente maculista, isto é, por uma concepção que já não pode sustentar-se por ter sido condenada explicitamente na Bula *Ineffabilis Deus* de Pio XI. No entanto, veio à luz a existência nos escritos do Doutor Angélico de alguns textos claramente positivos em favor do novo dogma mariano, os quais haviam sido esquecidos por sua escola. São numerosos textos genéricos, mas claros; por exemplo: *Em Cristo e na Virgem Maria absolutamente não houve mácula alguma*, "In Christo et in Virgine Maria nulla omnino macula fuit" (*Exp. in Ps. XIV*); *Na Beata Virgem não houve nenhum pecado* "In Beata Virgine nullum peccatum fuit" (*Exp. in orat. dom.*, pet. V). Existem, sobretudo, três textos especiais que servem de pilastras para toda a obra dogmática e crítica do autor: *a Beata Virgem foi imune ao pecado original e ao atual* "Beata Virgo a peccato originali et actuali immunis fuit" (*I Sent.*, d. 44, q. un., a. 3 ad 3); *a Beata Virgem não incorreu no pecado original, nem em mortal, nem em venial*, "B. Virgo nec originale, nec mortale, nec veniale peccatum incurrit" (*Exp. Salutationis Angelicae*); *a purgação da Virgem (santificação) no ventre materno não aconteceu por nenhuma impureza de culpa*, "Virginis purgatio (sanctificatio) in utero matris non fuit ab aliqua impuritate culpae" (*S. Th.*, 3ª, q. 27, a. 3 ad 3). A mais bela destas três joias é talvez o segundo texto da *Exposição da Ave-Maria*, que foi restituído recentemente à lição original (com o estudo completo da mais antiga tradição manuscrita: 49 códices), já que havia sido corrompido pela "tradição maculista" em alguns códices de composição tardia e em todas as edições impressas. Além disso, contra a insolência de Montesono havia-se levantado Pedro de Ailly, futuro chanceler da Universidae, que lhe opôs seu cate-

86 Para a documentação de todo o episódio, v. Denifle-Chatelain, *Chartularim Universitatis Parisiensis*, t. III, nos 1557-1587 (Paris, 1894); espec. p. 498 ss. Na p. 518, n. 1572, está a retratação de Montesono.

górico texto ao comentário tomista do primeiro livro das *Sentenças*: sinal, ou indício pelo menos, em minha opinião, de que na Universidade de Paris Santo Tomás era considerado como um partidário explícito do privilégio mariano; tão certo é isso, que os *veneráveis homens e os sábios decanos e os solenemente congregados da faculdade de Teologia de Paris*, "venerabiles viri et discreti decanus et facultas theologiae Parisiensis solemniter congregati", declaram *com a devida reverência a S. Tomás que cremos verossimilmente teve bom senso*, "salva reverentia s. Thomae quem credimus verisimiliter bonum habuisse sensum".[87] Em toda essa controvérsia, tem especial importância o estudo do desenvolvimento da terminologia, que no século XIII não podia ser a mesma que no século XIX. Com efeito, se se tem presente de maneira especial que Santo Tomás distingue entre a "conceptio" [concepção], que é o princípio do desenvolvimento do germe vital, e a "animatio" [animação], que é a infusão da alma espiritual, mediante a qual se tem a constituição do novo indivíduo como pessoa, compreende-se que Santo Tomás pudesse afirmar que também a Santíssima Virgem – como todo indivíduo humano que provém de Adão por geração natural – devia "incorrer" no pecado segundo o processo da natureza; mas como pessoa, desde o primeiro instante da infusão da alma, Deus a "limpou" dele. Por isso, quando Santo Tomás afirma ao mesmo tempo que a Mãe de Deus foi "concebida" em pecado original, mas que sua pessoa nunca foi tocada por ele (*non incurrit*), está claro que em sua terminologia o termo "conceptio" não tem o significado

87 A classificação e o estudo dos textos tomistas positivos encontram-se na recente dissertação de G. F. Rossi, "Quid. senserit s. Thomas Aquinas de Immaculata Virginis Conceptione", in *Monografias del Collegio Alberoni*, n. 21 (Piacenza, 1955). O mesmo autor havia reivindicado a lição genuína dos Códices ("Ipsa enim purissima fuit et quantum ad culpam, quia nec originale, nec mortale nec veniale peccatum incurrit", do célebre comentário da Ave-Maria: *S. Thomae Aquinatis Expositio in salutationem Angelicam*, Monografia do Col. Alberoni, 11 (Piacenza, 1931).

que terá depois na Bula *Ineffabilis Deus*, mas é tomado segundo a teoria da animação retardada ou diferida que esteve em voga na ciência de seu tempo. Praticamente todo o núcleo desta importante questão de terminologia se encontra maravilhosamente condensado na pérola que é a *Expositio Salutationis Angelicae* com os dois textos que expressam claramente ambos os aspectos (aspectos e não momentos) que se indicam: *a Beata Virgem foi limpa do pecado original no ventre materno porque foi concebida com ele na origem ou originalmente o contraiu, mas nele originalmente não incorreu*, "Beata Virgo de peccato originali fuit mundata in utero matris, quia in originali fuit concepta seu *originale contraxit, sed originale non incurrit*". Os teólogos posteriores e a Bula da definição distinguirão melhor entre o "debitum" [débito] e o "reatus culpae" [reato da culpa]: a Virgem teve o primeiro, mas não o segundo; a distinção de Santo Tomás não só não é contrária à definição, mas pode ser justamente considerada como seu mais genuíno fundamento teológico, que os tomistas antigos não entenderam bem e que os tomistas de hoje têm todo o direito de defender e aprofundar com o fim de acrescentar esse desejado complemento à síntese teológica do mestre do pensamento católico. Existe, portanto, entre a posição tomista e a Bula *Ineffabilis* um acordo real de fundo sobre o privilégio mariano, com uma "diferença modal" – se se pode dizer assim – em sua explicação. Um sinal dessa diferença pode ver-se, em minha opinião, quando Santo Tomás admite que na Virgem, mediante a "sanctificatio in utero matris" [santificação no útero da mãe], aquela inclinação para a concupiscência permaneceu "atada", mas não completamente removida: terminologia que, depois da definição, foi abandonada.

Talvez esta rigidez da Ordem Dominicana em negar o privilégio mariano haja contribuído não pouco para impedir a compreensão e a difusão do tomismo nas escolas católicas e para deixar ganhar terreno ou prestígio o for-

malismo e o nominalismo teológicos, que se haviam constituído em acendrados defensores do dito privilégio. No campo das doutrinas mais estritamente filosóficas, continua a oposição ao tomismo por parte do averroísmo até ao século XVI, com a alusão clara ou velada a Siger de Brabante; já a tese de uma "conversão" essencial de Siger ao tomismo, proposta por F. van Steenberghen,[88] foi energicamente combatida por B. Nardi.[89] No entanto, não há dúvida de que a crítica tomista do *De unit. intell.* impulsionou Siger a revisitar suas fórmulas e a reconhecer a incompatibilidade das teses da unidade do intelecto com a doutrina cristã. A hostilidade a Santo Tomás é sistemática no sucessor de Siger, como corifeu do averroísmo que é, João de Jandum, prolongando-se no averroísmo italiano do Renascimento e recorrendo até a alianças com as escolas de direção agostiniana (scotista) e nominalista. Nesses últimos anos foi muito discutida (Busnelli, Nardi) a adesão de Dante ao tomismo, mas não há dúvida de que para o fundo dos problemas o poeta se inspira em Santo Tomás, ainda que o próprio caráter de sua obra o levasse a manter-se aberto às mais variadas influências; na Florença do século XIV, as grandes controvérsias parisienses não deviam ter mais que um eco muito débil, já que no Paraíso de Dante São Boaventura, Santo Tomás e Siger – isto é, os capitães das três correntes em luta – celebram na alegria eterna o acordo na verdade que não tiveram especulando na terra e que seus discípulos tornavam cada vez menos possível nas escolas. Um núcleo de oposição ao tomismo, ainda de proporções reduzidas, foi também o *Albertismo*, que teve um período de notável atividade em Paris e em Colônia entre o fim do século XIV e o princípio do XV, infiltrando-se entre os próprios tomistas; por exemplo, em Domingo de Flandes, O. P., que estava por sua vez em polêmica com o tomismo integral de G. Versório.[90]

---

88 *Les oeuvres et la doctrine de S. de Br.* (Bruxelles, 1938), p. 150 ss.

89 "Il preteso tomismo di Sigieri di Br.", in *Giorn. Crit. d. Fil. It.*, 17 (1936), p. 26 ss., que teve também a aprovação de É. Gilson, cf. *Bull Thom.*, 6 (1942), p. 16 ss.

90 L. Mahieu, *Dominique de Flandre. Sa métaphysique* (Paris, 1942), p. 21 ss.

Com o nascimento da Companhia de Jesus, a difusão da escolástica ganha nova força, e o estudo de Santo Tomás obtém o posto de honra nas primitivas constituições de Santo Inácio; estas foram modificadas sucessivamente depois da morte do Santo, e até se pensou na composição de uma nova "Suma Teológica" confiada ao P. Laynez.[91] Merece ser assinalado um movimento de tomismo integral no seio da Companhia, por ocasião da polêmica molinista, por obra de João Azor e de Bento Pereira, que defendiam expressamente a tese tomista da premoção física;[92] mas foi um fenômeno isolado reprimido rapidamente pelo Geral Acquaviva. De boa inspiração tomista é a obra de Silvestre Mauro (1619-1697), ainda que não possa competir com a de Suárez; esta obteve a adesão quase total das escolas da Companhia. Na Ordem Dominicana, as doutrinas tomistas receberam um impulso particular com as exposições, ainda hoje apreciáveis, de Goudin, de Genevois e, no princípio do século passado, do italiano S. Roselli, cuja *Summa philosophica* (3ª ed., Bolonha, 1857-1859) foi provavelmente a primeira semente para o renascimento do tomismo. No entanto, há que reconhecer que esta obra insigne não está imune de infiltrações racionalistas, como, por exemplo, a adoção da divisão wolffiana da filosofia e do princípio leibniziano de "razão suficiente" (cf. *op. cit.*, p. II, *Metaph.*, q. 6, a. 1; vol. II, p. 98 ss.), que terá enorme influência nos manuais neoescolásticos e também neotomistas, como pode comprovar-se nas complicadas discussões sobre o valor do princípio de causalidade.[93]

---

91 V. a documentação em P. Garin, *Thèse cartes. et thèses thom.* (Paris, s. f.), p. 24 n.

92 A. Michelitsch, *Die Kommentat. zur Summa Theol. des hl. Th. v. A.* (Graz, 1923), p. 35 ss.; 59-61; 102 ss.

93 C. Fabro, "La difesa critica del principio di causa", in *Riv. di Filos. Neosc.*, 38 (1936), p. 121 ss.

Capítulo VI

Tomismo e magistério eclesiástico

A penetração do tomismo no pensamento e na atividade doutrinal da Igreja teve seu princípio oficial com a canonização do Doutor Angélico por João XXII no ano de 1323, afirmando-se cada vez mais, apesar dos obstáculos, até conseguir um prestígio sem igual no Concílio de Trento. Mas foi nos tempos modernos que a Igreja declarou Santo Tomás de Aquino seu Doutor oficial e que os estudos tomistas deram resultados decisivos.

Esta volta ao tomismo caracteriza a vida doutrinal da Igreja moderna, e pode ser considerada a causa principal, no âmbito do pensamento puro, de a tempestade do modernismo não ter conseguido desconsertar a consciência cristã, levando-a para os braços do princípio da imanência, como se deu e se segue dando no campo protestante. Assinalaremos o conteúdo dos principais documentos pontifícios referentes a esta volta do tomismo.[94]

Leão XIII

Pode ser considerado o verdadeiro iniciador do movimento.

1. Enc. *Aeterni Patris*, de 4 de agosto de 1879. A Encíclica tem por título: *De philosofia christiana ad mentem s. Thomae Aquinatis Angelici in scholis catholicis instauranda.*

O Pontífice, recordando a indefectível assistência de Deus à sua Igreja, denuncia a avalanche de novos erros que nos tempos modernos especialmente se desencadearam contra os fundamentos da fé com o pretexto

94 Para a lista completa, v. J. J. Berthier, *Sanctus Thomas Aquinas "Doctor Communis" Ecclesiae* (Roma, 1914), p. 177 ss.

equivocado de que a fé anula e suprime os direitos da razão: *Não foi em vão, com efeito, que Deus inseriu na mente humana a luz da razão; e a luz sobre-adicionada da fé está não só distante de extinguir ou diminuir a virtude da inteligência, mas antes a completa e, fazendo-a crescer em virtude, a torna hábil para coisas maiores,* "Non enim frustra rationis lumen humanae menti Deus inseruit; et tantum abest ut superaddita Fidei lux intelligentiae virtutem extinguat aut imminuat, ut potius perficiat, auctisque viribus habilem ad maiora reddat" (p. 180). A filosofia, por sua vez, longe de opor-se à fé, é o caminho que conduz a ela e varre os obstáculos do caminho: *Em primeiro lugar, a Filosofia, se é usada pelos sábios retamente, de certo modo tende a suavizar e fortificar o caminho para a verdadeira fé e a preparar as almas de seus discípulos para a recepção da revelação. Por isso, não sem motivo é dita pelos antigos "prévia à instituição da Fé* cristã*", ou "prelúdio e auxílio do cristianismo", ou "pedagogo do Evangelho"*, "Ac primo quidem Philosophia, si rite a sapientibus usurpetur, iter ad veram Fidem quodammodo sternere et munire valet, suorumque alumnorum animos ad revelationem suscipiendam convenienter praeparare: quamobrem a veteribus modo 'praevia ad christianam Fidem institutio', modo 'christianismi praeludium et auxilium', modo 'ad Evangelium paedagogus' non immerito appellata est".

Tal foi de fato a atitude dos Santos Padres e Doutores, desde a idade mais remota, sobre as relações entre razão e fé, isto é, de um influxo recíproco positivo, como se tornou cada vez mais explícito no mesmo Magistério público da Igreja, especialmente nos Concílios Ecumênicos até ao Vaticano [I], e ao qual o Pontífice se refere constantemente: *A* fé liberta e guarda a razão do erro e instrui-*a com um conhecimento múltiplo*, "Fides rationem ab erroribus liberat ac tuetur, eamque multiplici cognitione instruit" (p. 180).[95] Os filósofos da Antiguidade, aos quais faltava essa direção, caíram

95 *Constitutio dogmatica de Fide Catholica*, cap. 4; Denzinger, *Ench. Symb.*, n.

- ainda que sapientíssimos – em muitos erros e dúvidas: *a respeito da verdadeira natureza da divindade, da primeira origem das coisas, do governo do mundo, do conhecimento divino do futuro, da causa e princípio do mal, do fim último do homem e da beatitude eterna, das virtudes e dos vícios e de outras doutrinas, cujo conhecimento verdadeiro e certo é o mais necessário ao gênero dos homens*, "... de vera divinitatis ratione, de prima rerum origine, de mundi gubernatione, de divina futurorum cognitione, de malorum causa et principio, de ultimo fine hominis aeternaque beatitudine, de virtutibus et vitiis, aliisque doctrinis, quarum vera certaque notitia nihil magis est hominum generi necessarium" (p. 185). Na escola da fé cresceram os primeiros escritores eclesiásticos, os apologistas, os Padres gregos e latinos, e, acima de todos eles, Santo Agostinho. Aos escolásticos reconhece-se o mérito de haver recolhido, ordenado e disposto para o conhecimento da posteridade todas as riquezas, todas as verdades que os Padres haviam guardado em seus imensos volumes; deste elogio são merecedores especialmente – aqui o Papa cita a Bula *Triumphantis*, de Sixto V, de 1588 – Santo Tomás de Aquino, Doutor Angélico, e São Boaventura, Doutor Seráfico.

Desde este ponto até a sua conclusão, a Encíclica ocupa-se unicamente de apresentar a obra incomparável de Santo Tomás, o qual *entre os Doutores escolásticos, o primeiro e o mestre de todos, de longe sobressai*, "inter scholasticos Doctores, omnium princeps et magister, longe eminet...", *e em fazer unida e coerente a obra de seus predecessores. Do Doutor Angélico é louvada, sobretudo, a síntese original filosófica, a clareza em distinguir o campo da razão do da fé, de maneira que tanto uma como a outra foram elevadas por seu mérito ao cume supremo: acontece que o Doutor Angélico levou sua investigação às razões e princípios das coisas, as quais, na medida em que são as mais compreensivas e contêm em seu seio como que sementes de infinitas*

1799.

verdades, devem ser desdobradas pelos mestres posteriores no tempo oportuno com abundante fruto. E, como ele usou igualmente a razão filosófica para refutar o erro, obteve esta distinção para si mesmo: que ele, sozinho, debelou todos os erros dos tempos anteriores e forneceu armas invencíveis para vencer aqueles que constantemente surgiriam, a seu tempo, posteriormente. Além disso, como convém, distinguindo claramente a razão da fé, associando gentilmente, no entanto, uma à outra, conservou os direitos e considerou a dignidade de ambas, de modo que a razão, elevadas as asas de Tomás ao limite humano, já quase não pode elevar-se mais nem a fé pode esperar mais ou mais fortes auxílios da razão que aqueles que já foram obtidos por Tomás, "Illud etiam accedit, quod philosophicas conclusiones Angelicus Doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis, quae quam latissime patent; et infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio concludunt, a posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda. Quam philosophandi rationem cum in erroribus refutandis pariter adhibuerit, illud a se ipse impetravit, ut et superiorum temporum errores omnes unus debellarit, et ad profligandos, qui perpetua vice in posterum exorituri sunt, arma invictissima suppeditarit. Praeterea rationem, ut par est, a Fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum iura conservavit, tum dignitati consuluit, ita quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomae pennis evecta, iam fere nequeat sublimius assurgere; neque Fides a ratione fere possit plura aut validiora adiumenta praestolari, quam quae iam est per Thomam consecuta" (p. 189).

A Encíclica assinala brevemente a adesão que o tomismo teve nas diversas ordens religiosas e academias das principais universidades (Paris, Salamanca, Alcalá, Douai, Toulouse, Lovaina, Pádua, Bolonha, Nápoles, Coimbra, etc.); e refere-se à ação dos Sumos Pontífices para promovê-la por toda parte e à grande honra e autoridade que a doutrina do Doutor Angé-

lico teve nos maiores Concílios da Igreja (Lugdunense, Vienense, Florentino, Vaticano), e, sobretudo, no Concílio de Trento, no qual Santo Tomás foi reconhecido de maneira especial, como ninguém havia sido antes nem viria a ser depois: *Mas é a máxima glória, própria de Tomás, que ele não compartilha com nenhum dos doutores católicos, que os Padres Tridentinos, como parte da ordem do conclave, tenham querido colocar no altar, junto com as Sagradas Escrituras e com os decretos dos Pontífices máximos, a* Suma *de Tomás de Aquino, a fim de buscar conselho, razões e inspirações*, "Sed haec maxima est et Thomae propria, nec cum quopiam ex doctoribus catholicis communicata laus, quod Patres Tridentini, in ipso medio conclavi ordini habendo, una cum divinae Scripturae codicibus et Pontificum Maximorum decretis, *Summam* Thomae Aquinatis super altari patere voluerunt, unde consilium, rationes, oracula peteruntur" (p. 191).

O que importa ressaltar é que o Pontífice quer recomendar especialmente a obra e a doutrina estritamente filosófica de Santo Tomás, contra a qual – diz a Encíclica – se desencadeou a animosidade dos Reformadores; assim, o caminho reto para encontrar a verdade perdida é a volta à filosofia de Santo Tomás, como já – compraz-se o Pontífice em constatar – muitos Bispos empreenderam felizmente em suas dioceses.

Ao chegar ao final da Encíclica, o Pontífice expõe algumas sugestões práticas para uma execução segura desta "volta a Santo Tomás" e as vantagens que deste feliz retorno obterão as artes, as ciências e todas as disciplinas do espírito pela tutela da verdade da fé católica. São úteis, sobretudo, duas advertências: 1. (Preeminência absoluta de Santo Tomás). *Além disso, que os mestres, cuidadosamente escolhidos por vós, se dediquem a iniciar as almas dos discípulos na doutrina de Tomás de Aquino e ponham em evidência sua solidez e excelência sobre as outras*, "Caeterum, doctrinam Thomae Aquinatis studeant magistri, a vobis intelligenter lecti, in discipulorum animos

insinuare, eiusque prae caeteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant" (p. 194). 2. (Necessidade de estudar Santo Tomás em suas fontes). *E que não se beba do suposto em lugar do verdadeiro, nem do corrupto em lugar do sincero, e que se cuide para que a sabedoria de Tomás seja haurida de suas próprias fontes ou ao menos daqueles rios que, derivados da própria fonte, até agora correram puros e cristalinos, segundo a opinião certa e concorde dos doutores. Mas que se tome cuidado em guardar as almas dos jovens daquelas doutrinas que dizem fluir daí, mas que, na verdade, surgem de águas alheias e insalubres*; "Ne autem supposita pro vera, nec corrupta pro sincera bibatur, providere ut sapientia Thomae ex ipsis eius fontibus hauriatur, aut saltem ex iis rivis, quos, ab ipso fonte deductos, adhuc integros et illimes decurrere certa et concors doctorum hominum sententia est: sed ab iis, qui exinde fluxisse dicuntur, re autem alienis et non salubribus aquis creverunt, adolescentium animos arcendos curate" (p. 194 ss.).

Nesta empresa, termina dizendo a Encíclica, sirva também o exemplo do Doutor Angélico, *que nunca se deu à leitura ou escrita sem antes pedir a bênção de Deus e que confessou candidamente que tudo o que sabia não havia adquirido tanto do estudo e de seu trabalho quanto por dom divino*, "qui numquam se lectioni aut scriptioni dedit, nisi propitiato precibus Deo; quique candide confessus est quidquid sciret, non tam se studio aut labore suo sibi peperisse, quam divinitus accepisse" (p. 195 ss.). O objeto e o mérito próprio da Encíclica foram, sobretudo, o proclamar Santo Tomás como o único Mestre que a Igreja reconhece oficialmente, e propô-lo com autoridade às escolas católicas.

2. O Pontífice fez que logo se seguissem à Encíclica algumas disposições para que se pusesse em prática o programa contido nela.

a) Uma carta do Cardeal De Luca de 15 de outubro do mesmo ano de 1897 ordena a *instituição em Roma da Academia de Santo Tomás*, com o

fim de promover nos Institutos Eclesiásticos superiores romanos (*no Seminário Romano, no Liceu Gregoriano, no Urbaniano e em outros Colégios*, "*... in Seminario Romano, in Lyceo Gregoriano, in Urbaniano aliisque Collegiis*") o estudo da filosofia "secundum mentem et principia Doctoris Angelici" [segundo a mente e os princípios do Doutor Angélico]. A fundação da Academia ficava consolidada com a Carta que o Papa enviava em 21 de novembro aos Cardeais Pecci e Zigliara, Prefeitos da mesma Academia, na qual anunciava um crédito de certa quantia para suprir os gastos necessários. As Constituições da Academia eram aprovadas pelo Pontífice em 9 de maio de 1895.

b) A preparação de uma nova edição crítica das obras de Santo Tomás com os comentários de Caetano para a *Summa Theologiae* e os de Ferrarese para a *C. Gentiles*.

A esta segunda empresa gigantesca, ainda em curso de execução, o Pontífice retornou com o Motu Proprio *Placere nobis*, de 18 de janeiro de 1880, onde anuncia a nomeação da Comissão Cardinalícia (De Luca, Simeoni, Zigliara) e a concessão de um fundo de trezentas mil liras.

c) Um ano depois da Encíclica, em 4 de agosto de 1880, Leão XIII publicava o Breve *De Sancto Thoma Aquinate Patrono coelesti studiorum optimorum cooptando*, com o qual o Aquinate era proclamado Patrono celeste de todas as escolas católicas de qualquer ordem e grau.

d) No mesmo ano de 1880 (25 de dezembro), com um Breve o Pontífice manifestava ao Cardeal Descamps, de Malinas, o desejo de que fosse instituído na Universidade de Lovaina um instituto para o ensinamento da filosofia de Santo Tomás. Em 1882 o instituto teve seu verdadeiro fundador e primeiro titular do *Curso de alta filosofia de Santo Tomás*, o professor D. Mercier, depois Cardeal: deste Instituto se irradiará para todo o mundo o alento de renovação do pensamento tomista.

O grande Pontífice, até ao final de seu glorioso pontificado, na Encíclica *Depuis le jour*, dirigida ao clero francês em 8 de setembro de 1899, voltava ao programa da *Aeterni Patris* para pôr barreiras àquela penetração da filosofia moderna nos seminários que tomará dali a pouco o nome de modernismo.

Pode afirmar-se, portanto, que a renovação das doutrinas tomistas foi o objetivo principal dos primeiros anos de tão alto pontificado; e não há ocasião, especialmente na correspondência aos Bispos, que o Papa não aproveite para inculcá-la.[96]

e) O pensamento de Leão XIII era o de que também os franciscanos seguissem a Santo Tomás, e manifestou sua vontade com graves palavras: *Nossa vontade é que nos afastemos do que é inconsiderada e fortuitamente alheio à sabedoria do Doutor Angélico, dessas coisas que são cheias de perigos... por isso, que o nome de Tomás seja santo entre os discípulos do beato Francisco: temam não seguir o guia a respeito de quem Jesus Cristo disse ter escrito bem a seu respeito*, "Discedere inconsulte ac temere a sapientia Doctoris Angelici res aliena est a voluntate nostra, eademque plena periculis... Sanctum itaque sit apud omnes beati Francisci alumnos Thomae nomen: vereantur non sequi ducem quem bene scripsisse de se Jesu Christus testabatur" (carta de 27 de novembro de 1898 ao Ministério Geral da Ordem. Apud J. J. Berthier, *op. cit.*, p. 264).

São Pio X

A obra de Leão XIII a favor de Santo Tomás pode resumir-se em dois pontos: *a)* Santo Tomás é declarado o único mestre oficial das escolas católicas de todas as classes. *b) O objeto principal* da declaração é a volta à filosofia tomista.

96 Cf. J. J. Berthier, *op. cit.*, p. 211 ss.

Seu sucessor continuou no sulco já aberto, renovando as prescrições leonianas e precisando-as em todas as ocasiões com energia especial. Assinalemos suas principais intervenções.

1. Logo após ser elevado ao Sólio Pontifício no dia 23 de janeiro de 1904, o Santo Padre dirigia à Pontifícia Academia Romana de Santo Tomás um Breve especial, no qual resumia e confirmava os atos solenes de Leão XIII, insistindo em que o objetivo da Academia era *explicar, guardar e propagar a doutrina,* especialmente a filosofia do Doutor Angélico, "... explicare, tueri, propagare doctrinam, *praesertim de philosofia Angelici Doctoris*".[97]

Quanto à natureza da deliberação do Sumo Pontífice não pode haver nenhum tipo de dúvida: deve-se seguir a Santo Tomás como Mestre em filosofia e teologia, porque o "*afastar-se de Santo Tomás um só passo, especialmente nas coisas da metafísica, não seria sem grave dano*". Quanto ao "conteúdo" desta volta ao tomismo, Pio X citou, sobretudo, "o que em sua filosofia constituem os princípios e as teses de maior importância: *principia et pronuntiata maiora*".

Para precisar este ponto, que poderia causar dificuldades, apenas um mês depois da morte do Sumo Pontífice a Congregação dos Estudos publicou, com a assinatura do prefeito Cardeal Satolli, uma lista de 24 teses e proposições que haviam sido submetidas à dita Congregação por alguns professores, para ter uma garantia do verdadeiro tomismo: *Aprovação de algumas teses contidas na doutrina de Santo Tomás de Aquino e propostas por mestres de filosofia.* O motivo da publicação assinala a íntima união do Documento com o Motu Proprio *Doctoris Angelici*: "Depois que o Santo Padre Pio X com seu Motu Proprio *Doctoris Angelici*, de 29 de junho de 1914, prescreveu felizmente que em todas as escolas de filosofia *sejam religiosamente observados os princípios e os grandes pontos doutrinais de Santo Tomás de Aquino*, alguns

97 *Actae Sanctae Sedis* (1903-1904), p. 654; J. J. Berthier, *op. cit.*, p. 272.

mestres de diversos institutos propuseram à Sangrada Congregação de Estudos certas teses para examinar, teses ensinadas normalmente por eles e defendidas "*como sendo redigidas conforme os princípios mais importantes do Santo Doutor, especialmente no que se refere à metafísica. Esta Sagrada Congregação, havendo examinado regularmente as teses e havendo-as submetido à autoridade do Santo Padre, responde que contêm abertamente os princípios e os pontos elevados da doutrina do Santo Doutor*".

Tendo falecido Pio X em 20 de agosto de 1914, e em 1915 o Cardeal Satolli, foram submetidas à mesma Sagrada Congregação de Estudos duas dúvidas diretamente referentes aos outros dois pontos mais vitais do Motu Proprio *Angelici Doctoris*, isto é:

"1. Se a *Summa Theologiae* devia ser adotada nas escolas como texto de consulta ou como texto de estudo, pelo menos para a parte escolástica ou doutrinal. 2. Se as vinte e quatro teses filosóficas aprovadas pela Sagrada Congregação de Estudos contêm em verdade a autêntica doutrina de Santo Tomas, e, na afirmativa, se se devem impor às escolas católicas para ser sustentadas por ela".

Em 22 e 24 de fevereiro, a Sagrada Congregação, depois de duas sessões plenárias em que esteve presente o Cardeal Mercier, decidiu que a *Summa Theologiae* devia ser o texto para ler, para ter nas mãos, para explicar; que as vinte e quatro teses filosóficas, *todas*, expressam a doutrina pura de Santo Tomás, devendo ser propostas como normas diretivas seguras: "*eaque proponantur veluti tutae normae directivae*". Dois dias depois, em 25 de fevereiro, numa audiência solene concedida ao Secretário da Sagrada Congregação, o novo Pontífice, S. S. Bento XV, ratificava e confirmava com sua suprema autoridade a decisão dos eminentíssimos Cardeais, decisão tornada pública em 7 de março, festa de Santo Tomás de Aquino.[98]

98 Cf. T. Pègues, *Intorno a S. Tommaso, una controversia recente* (Toulouse-Paris, 1918), p. 9 ss. O mesmo Bento XV, no Motu Proprio de 3 de dezembro de 1914 em favor do Colégio Teológico de Bolonha, expressou-se assim: "Sabemos

Estas teses célebres foram imediata e amplamente comemoradas por tomistas insignes (Mattiussi, Hugon), e há que convir que verdadeiramente expressam os pontos básicos do tomismo; poderão discutir-se os aspectos particulares, a ordem seguida, a fidelidade da expressão quanto às fórmulas ou o número mesmo, mas ninguém pode duvidar da qualidade da relação e do conteúdo. Com o progresso das investigações realizadas no campo histórico-crítico para a discriminação doutrinal do tomismo, estas teses poderiam talvez ter uma formulação mais sintética e mais eficaz; mas ainda assim, como estão, constituem um notável e sólido ensaio de penetração doutrinal e de segurança de magistério. À luz destas teses não é empresa difícil julgar a fisionomia ou a consistência das outras formas da Escolástica às quais os pontífices quiseram expressamente preferir o tomismo.

2. Ante a ameaça do modernismo, que avançava em todas as frentes da cultura, Pio X precisou ainda a advertência leonina, no sentido de que a volta devia fazer-se a Santo Tomás, e não a qualquer tipo de filosofia escolástica: *O principal é que por filosofia escolástica, que prescrevemos deve ser seguida, entendemos precipuamente a que foi transmitida por S. Tomás de Aquino. Queremos que ela, que foi confirmada por alguns de Nossos Predecessores, seja em tudo estimada, e na medida em que é necessário a renovamos e confirmamos, e ordenamos que seja preservada estritamente por todos*, "Quod

---

perfeitamente que aqui tem um posto de honra, como se sabe, Santo Tomás, cujos ensinamentos foram tema dos maiores elogios de nossos ilustres predecessores Leão XIII e Pio X, que ordenaram que os referidos ensinamentos fossem religiosamente mantidos nas escolas católicas". Depois, o Sumo Pontífice concedia ao dito Colégio a faculdade de conferir os graus, "observando com cuidado as prescrições da Sacra Congregação dos Estudos, e, sobretudo, o decreto *Doctoris Angelici* de 29 de junho do mesmo ano; referindo-se *aos primeiros princípios de Santo Tomás em filosofia, para serem conservados santamente, e à Suma Teológica, a qual deve constituir o tema das lições nas escolas de teologia*; sejam as outras coisas prescritas e por prescrever pela Sé Apostólica".

rei caput est, Philosophiam Scholasticam quam sequendam praescribimus, eam praecipue intelligimus quae a S. Thoma Aquinate est tradita, de qua quidquid a Decessore nostro sancitum est, id omne vigere volumus, et quatenus opus sit, instauramus et confirmamus, stricteque ab universis servari iubemus".[99]

3. O ato mais solene do Sumo Pontífice a favor do tomismo é, sem dúvida, o Motu Proprio *Doctoris Angelici* de 29 de junho de 1914,[100] quase às vésperas de sua morte. Começava recordando a Encíclica de 1º de setembro de 1910, *Sacrorum Antistitum*, na qual declarava autorizadamente ao episcopado católico o significado preciso da volta de Santo Tomás e se lamentava protestando de que alguns houvessem entendido o "praecipue" [precipuamente] da *Pascendi* no sentido de "não unicamente", como se fosse permitido seguir ao mesmo tempo os outros doutores escolásticos em algum ponto filosófico mesmo estando em oposição aos tomistas. Consequentemente:

a) Renovava as disposições precedentes: *O principal é que por filosofia escolástica, que prescrevemos deve ser seguida, entendemos precipuamente a que foi transmitida por S. Tomás de Aquino. Queremos que ela, que foi confirmada por alguns de Nossos Predecessores, seja em tudo estimada, e na medida em que é necessário a renovamos e confirmamos, e ordenamos que seja preservada estritamente por todos. Será dever dos Bispos insistir nela e exigi-la em todo lugar onde seja negligenciada, de modo que seja conservada no futuro. Ordenamos a mesma coisa aos Diretores das Ordens Religiosas*, "Quod rei caput est, philosophiam scholasticam quam sequendam praescribimus, eam praecipue intelligimus, quae a Sancto Thoma Aquinate est tradita: de qua quidquid a Decessore Nostro sancitum est, id omne vigere volumus, et, qua opus sit, instauramus et confirmamus, stricteque ab universis ser-

99 *Acta Sanctae Sedis* (1907), p. 640; J. J. Berthier, *op. cit.*, p. 276.

100 Publicado extensamente por Berthier, *op. cit.*, p. 696 ss., de onde citamos.

vari iubemus. Episcoporum erit, sicubi in Seminariis neglecta fuerint, ea ut in posterum custodiantur, urgere atque exigere. Eadem Religiosorum Ordinum Moderatoribus praecipimus" (p. 695 ss.).

b) Retificou o significado do "praecipue": *Como dizemos naquele documento que se deve seguir precipuamente a filosofia do Aquinate, não* unicamente, *alguns se persuadiram de seguir a nossa vontade ou ao menos de não ir contra ela transmitindo a filosofia de qualquer dos doutores escolásticos, ainda que seus princípios sejam contrários aos de S. Tomás, e segui-los mesclando-os. Mas muito se enganam. É claro que, quando tornamos Tomás nosso guia precípuo da filosofia escolástica, quisemos dar a entender que dizemos respeito especialmente a seus princípios, nos quais, enquanto fundamentos, ela mesmo se apoia,* "Jam vero, cum dictum hoc loco a nobis esset 'praecipue' Aquinatis sequendam philosophiam, non 'unice', nonnulli sibi persuaserunt nostrae sese obsequi aut certe non refragari voluntati, si quae unus aliquis e Doctoribus scholasticis in philosophia tradidisset, quamvis principiis Sancti Thomae repugnantia, illa haberent promiscua ad sequendum. At eos multum animus fefellit. Planum est, cum praecipuum nostris scholasticae philosophiae ducem daremus Thomam, nos de eius principiis maxime hoc intelligi voluisse, quibus, tamquam fundamentis, ipsa nititur" (*l. c.*, p. 696 ss.).

c) Eficácia do tomismo contra os erros modernos: *E tanto mais que, se a verdade católica se vê destituída alguma vez de seu valioso auxílio, em vão será defendida por quem busca elementos nesta filosofia cujos princípios sejam comuns ou não sejam contrários ao* Materialismo, *ao* Monismo, *ao* Panteísmo, *ao* Socialismo *e aos vários erros do* Modernismo. Aquelas coisas que na filosofia de S. Tomás são centrais *não deve*m ser postas no gênero das opiniões, das coisas que é possível pôr em disputa, mas são como os fundamentos a partir dos quais se estabelece toda ciência das coisas naturais e divinas. Se estes fundamentos forem subtraídos ou corrompidos, necessariamente

se seguirá que os alunos das disciplinas sagradas nem poderão entender o próprio significado das palavras pelas quais o magistério da Igreja expõe os dogmas revelados por Deus, "Eo vel magis quod si catholica veritas valido hoc praesidio semel destituta fuerit, frustra ad eam defendendam quis adminiculum petat ab ea philosophia, cuius principia cum *Materialismi, Monismi, Pantheismi, Socialismi* variique *Modernismi* erroribus aut communia sunt, aut certe non repugnant. *Nam quae in philosophia Sancti Thomae sunt capita, non ea haberi debent in opinionum genere, de quibus in utramque partem disputare licet, sed velut fundamenta in quibus omnis naturalium divinarumque rerum scientia consistit: quibus submotis aut quoquo modo depravatis, illud etiam necessario consequitur, ut sacrarum disciplinarum alumni ne ipsam quidem percipiant significationem verborum, quibus revelata divinitus dogmata ab Ecclesiae magisterio proponuntur*" (p. 696 ss.; destacado pelo autor do presente livro). Uma exortação, a última, de especial importância metodológica. "Portanto", terminava quase aflito o Sumo Pontífice, "queremos advertir a todos os que se ocupam do ensinamento da filosofia e da teologia que, se se distanciassem ainda que fosse um só passo (... *si ullum vestigium*), especialmente em metafísica, de Santo Tomás, não seria sem grave prejuízo".

Outra novidade do insigne documento é a ordem[101] de que nas universidades, faculdades e outros institutos superiores, tanto públicos como pertencentes a ordens religiosas que tenham poder para conferir graus acadêmicos em teologia, se adote como texto oficial a *Suma Teológica* de Santo Tomás. A propósito disto, o Sumo Pontífice recordava o dito de João XXII, que em 1323 canonizara em Avignon o "bom Frei Tomás": *Ele (Tomás) iluminou a Igreja mais que todos os outros Doutores. Um homem tem mais*

101 A fórmula é categórica: *Nós queremos, ordenamos, exigimos* "... *Nos volumus, iubemus, praecipimus*", cuja força ressalta, para maior contraste, com o caráter modesto do S. Pontífice.

proveito no estudo de seus livros durante um ano que na doutrina de outros durante todo o tempo de sua vida, "Ipse (Thomas) plus illuminavit Ecclesiam, quam omnes alii Doctores: in cuius libris plus proficit homo uno anno, quam in aliorum doctrina toto tempore vitae suae" (p. 698).

Podemos concluir que Pio X seguiu com firmeza a linha leoniana. E podemos acrescentar ainda que por sua obra a volta a Santo Tomás assumiu um caráter mais preciso e resoluto para um tomismo integral, sem dispersões.

As XXIV teses tomistas

Não muito depois da *Doctoris Angelici*, isto é, em 27 de julho de 1914, firmada pelo Cardeal Lorenzelli, prefeito da Sacra Congregação dos Estudos, e por ordem do Papa, publicava-se – como já assinalamos – uma lista de vinte e quatro teses que continham um compêndio essencial da filosofia tomista.[102] Pouco depois, em 20 de agosto, o Sumo Pontífice, abatido pelos horrores da guerra mundial, deixava este mundo.

O intento da publicação era formular os princípios fundamentais da especulação tomista... *in re praesertim metaphysica* que serviram como linha diretiva no ensinamento: há que convir que, a uma distância de quase meio século de estudos e investigações, essas *theses* ainda se impõem com todo o rigor e vigor, e, de fato, se encontram reforçadas por aqueles.

O Código de Direito Canônico (publicado por Bento XV em 1917)

Também pode acrescentar-se aos méritos do Sumo Pontífice a disposição inserida no Código oficial das leis da Igreja cuja compilação ordenou, acompanhando pessoalmente os trabalhos da Comissão.

---

102 A formulação das teses é atribuída ao jesuíta P. G. Mattiussi.

Can. 1366, § 2: *Os estudos de filosofia racional e de teologia e os professores, na preparação destas disciplinas para os alunos, ocupem-se com a razão do Doutor Angélico, com sua doutrina e seus princípios, e mantenham-nos reverentemente*, "Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant" (p. 693).

Concorda com ele para as escolas de religiosos o *Can.* 589, § 1: *Os religiosos, instruídos apropriadamente nas disciplinas inferiores, nos estudos da filosofia, ao menos por dois anos, e da teologia sagrada, ao menos por quatro anos, diligentemente se dediquem à doutrina de S. Tomás, aderindo à norma do can. 1366, 2, segundo as instruções da Sé Apostólica*, "Religiosi in inferioribus disciplinis rite instructi, in philosophiae studia saltem per biennium et sacrae theologiae saltem per quadriennium, doctrinae D. Thomae inhaerentes ad normam can. 1366, § 2, diligenter incumbant, secundum instructiones Apostolicae Sedis" (p. 292 ss.).

A Encíclica *Studiorum Ducem*, de Pio XI, de 29 de junho de 1923

Publicada por ocasião do VI Centenário da Canonização do Santo Doutor, o solene documento recorda com firmeza as precedentes disposições de Leão XIII e de Pio X junto às disposições assinaladas do C.I.C. O Pontífice precisa que isso não suprime os estudos de investigação nem proíbe a discussão daqueles pontos que sejam ainda discutidos. O mesmo grande Pontífice, na Constituição Apostólica *Deus scientiarum Dominus*, de 24 de maio de 1931, estabelecia:

Art. 29 *a*: *Na faculdade teológica, que a Sagrada Teologia tenha o lugar central. Que a maneira de exposição desta disciplina, de comum acordo, seja o escolástico. E, assim, tendo sido expostas as verdades da fé e tendo sido de-*

monstradas a partir da Sagrada Escritura e da Tradição, a natureza dessas verdades e sua razão íntima seja investigada e ilustrada com a doutrina de Santo Tomás de Aquino, "In facultate theologica principem locum teneat sacra Theologia. Haec autem disciplina methodo cum positiva tum scolastica tradenda est; ideo, veritatibus Fidei expositis et ex sacra Scriptura et Traditione demostratis, earum veritatum natura et intima ratio ad principia et doctrina Sancti Thomae Aquinatis investigentur et illustrentur".

Art. 29 *b*: *A filosofia escolástica seja transmitida de modo que aos ouvintes se estabeleça uma síntese plena e coerente da doutrina e do método de Santo Tomás de Aquino. E, a partir dessa doutrina, os diversos sistemas dos filósofos sejam examinados e julgados*, "Philosophia scolastica tradatur eaque ita ut auditores plena coherentique syntesi doctrinae ad methodum et principia Sancti Thomae Aquinatis instituantur. Ex hac autem doctrina diversa philosophorum systemata examinentur et dijudicentur" (p. 77).

A Encíclica *Humani generis*, de Pio XII, de 12 de agosto de 1950

Diante da propagação das novas filosofias ateias, materialistas, existencialistas, evolucionistas, o Pontífice assinala a prescrição do C.I.C. de que nas ciências filosóficas se siga o método, a doutrina e os princípios do Doutor Angélico: "... já que, como sabemos bem pela experiência de vários séculos, o método de Santo Tomás se distingue por especial superioridade tanto no formar os alunos como na busca da verdade; ademais, sua doutrina está em harmonia com a revelação divina, e é muito eficaz para pôr em segurança os fundamentos da fé, bem como para colher com utilidade e segurança os frutos de um progresso são".

Se se nos permite manifestar uma impressão (é só uma impressão), com todo o obséquio e reverência devidos ao Magistério Supremo, parece que o im-

pulso para a "volta a Santo Tomás" genuína e inflexível chegou ao cume e à fórmula mais precisa e resoluta na obra de São Pio X. No caso da presente situação filosófica, é a essa fórmula que se dirige o desejo dos que escrevem por um tomismo profundo e operante na cultura contemporânea, sem compromissos.

Apêndice*

Estas teses, contidas na doutrina de Santo Tomás de Aquino e propostas a partir da filosofia do mestre, são aprovadas. "*Theses quaedam, in doctrina sancti Thomae Aquinatis contentae, et a philosophiae magistratis propositae, adprobantur*" (Sacra Studiorum Congregatio, 27 de julho de 1914).

I. A potência e o ato dividem o ente de tal modo, que tudo aquilo que é, é ato puro, ou composto necessariamente de potência e de ato enquanto princípios primeiros e intrínsecos. "*Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat*".

Teses segundo a mente do Exímio Doutor F. Suarez (opostas às 24 teses segundo a mente de Santo Tomás aprovadas pela S. C. Studiorum) *Theses ad mentem Eximii Doctoris F. Suarezii* (oppositae XXIV Thesibus ad mentem S. Thomae a S. C. Studiorum approbatis).

I. A potência e o ato não se dizem bem os princípios do ente. O ente é simplicíssimo, e por isso tudo o que de algum modo existe é ente em ato ainda que porventura em potência a outro. "*Potentia et actus non bene dicuntur entis principia; ens enim est simplicissimum et ideo quomodocunque existit est ens in actu etsi forte in potentia ad aliud*" (Disp. Metaph. 15, sect. 9; Disp. Metaph., 31 per totam; praes. sect. 2, nu. 23 et seqs.).

*Este apêndice foi tomado da Ciencia Tomista, número de maio-junho de 1917. Reproduzo-o do estudo do P. T. PÈGUES, *Intorno a s. Tommaso. Una controversia recente* (Toulouse-Paris, 1918), p. 35 ss.

II. O ato, enquanto perfeição, não é limitado senão pela potência, que é capacidade de perfeição. Portanto, na medida em que o ato é puro, em si mesmo, só existe enquanto ilimitado e único. Por consiguiente, na ordem em que o ato é puro, não pode ser senão universal e único: mas, ali onde é finito e múltiple, incide em verdadeira composição com a potência. "*Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus exsistit: ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem*".

II. Ato pode dizer perfeição, quer em sua razão formal, quer entre sua espécie, limitada; em si mesmo, portanto, ou talvez de um agente, não pela potência em que se recebe, é finito. "*Actus dicere potest perfectionem, tum in sua ratione formali, tum intra suam speciem, limitatam; seipso, igitur, vel fortasse ab agente, non per potentiam in qua recipitur, finitus est*" (Disp. Metaph... 30. sect. 2, nº 18 et seqs.; id. id. 5, sect. 2; id. id. 31, sect. 13, nº 14 et seqs.; De Angelis. lib. I. cap. 12 et 1.5).

III. Por conseguinte, na razão absoluta do mesmo ser só Deus subsiste, único e simplicíssimo; todas as outras coisas que participam do próprio ser têm uma natureza que restringe o ser e que consta de essência e de ser enquanto princípios realmente distintos. "*Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus; cetera cuncta quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant*".

III. Como quer que seja que Deus difira da criatura enquanto necessariamente existente, é falso que toda criatura seja composta, especialmente quanto a uma distinção real entre ser e essência. "*Utcumque Deus differat a creaturis ut necessario existens, falsum est creaturam omnem esse compositam, in eaque praesertim esse ab essentia re distingui*" (Disp. Metaph. 31. praes. sect. 4, 6 et 13).

IV. O ente, que se denomina a partir do ser, não se diz univocamente de Deus e das criaturas, nem de modo puramente equívoco, mas analogicamente, com analogia de atribuição e de proporcionalidade. "*Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur, nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogia tum attributionis tum proportionalitatis*".

IV. De qualquer modo como se deva ter a analogia do ente, o conceito objetivo de ente é simpliciter uno. "*Quidquid de entis analogia teneri debeat, entis conceptus objectivus est simpliciter unus*" (Disp. Metaph. 2, sect. 2 et 3).

V. Em toda criatura, ademais, há composição real de sujeito subsistente com formas adicionadas secundariamente, ou acidentes: mas não se poderia inteligir tal composição se o ser não fosse recebido realmente numa essência distinta. "*Est praeterea in omni creatura realis compositio subiecti subsistentis cum formis secundario additis, sive accidentibus: ea vero, nisi esse realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset*".

V. De modo algum é necessária a distinção entre essência e ser para a distinção entre acidente e sujeito. As formas acidentais, porém, existem por ato próprio. "*Nullo pacto ad accidentia a subjecto distinguenda distinctione inter essentiam et esse opus est. Formae vero accidentales proprio actu existunt*" (Disp. Metaph. 5. sect. 7, 8 et 9).

VI. Além dos acidentes absolutos, há também os relativos, ou ad aliquid. Ainda, com efeito, que ad aliquid não signifique segunda sua própria razão algo inerente a outro, amiúde tem sua causa nas coisas, e, por isso mesmo, entidade real distinta do sujeito. "*Praeter absoluta accidentia est etiam relativum, sive ad aliquid. Quamvis enim ad aliquid non significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subiecto*".

VI. O quarto predicamento, em todo caso, é o relativo; mas em nenhuma relação há real entidade além de seu termo e de seu fundamento, que são algo bsoluto (Disp. Metaph. 47, sect. 9. Mas também no liv. De Trinitate, onde contra S. Tomás põe que uma só Pessoa divina tem perfeição entitativa própria, enquanto a perfeição das outras não lhe é diretamente idêntica, mas equivalente). "*Est utique quartum praedicamentum relativum; sed relationis nulla est realis entitas praeter terminos et fundamentum quae sunt aliquid absolutum*" (Disp. Metaph. 47, sect. 9. Atque iterum in lib. De Trinitate, ubi contra S. Th. tradit unamquamque Personam perfectionem propriam entitativam habere, perfectioni aliarum non prorsus identicam sed aequipotentem, lib. 3, cap. 9).

VII. A criatura espiritual é de todo simples em sua essência. Mas permanece nela uma dupla composição: da essência com o ser e da substância com os acidentes. "*Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex: essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus*".

VII. Não se deve atribuir a nenhuma criatura espiritual composição substancial, nem se deve distinguir realmente nelas ser e essência. "*Nulla in creaturis spiritualibus ponenda est substantialis compositio, nec in ipsis esse et essentia re distinguntur*" (Disp. Metaph. 31, sect. 13, nº 24 et seqs.).

VIII. A criatura corporal, porém, quanto à sua mesma essência, é composta de potência e de ato, e a potência e o ato da ordem de essência são designados pelos nomes de matéria e de forma. "*Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu; quae potentia et actus ordinis essentiae, materiae et formae nominibus designantur*".

VIII. O corpo é composto de matéria e de forma de tal modo que ambas têm essência própria e ser próprio, razão por que existem naturalmente antes de que se unam. "*Ita corpus coalescit ex materia et forma, ut harum utraque essentiam propriam et proprium esse habeant, ideoque existant natura prius quam uniantur*" (Disp. Metaph. 13, sect. 5; id. id. 33, sect. 1; id. id. 15, sect. 6 nº 3; et sect. 9).

IX. Destas partes, nenhuma tem o ser por si, nem se produz ou se corrompe por si, nem pode pôr-se em predicamento senão redutivamente como princípio substancial. "*Earum partium neutra per se esse habet, nec per se producitur vel corrumpitur, nec ponitur in praedicamento nisi reductive ut principium substantiale*".

IX. Por conseguinte, são singulares os termos das produções próprias; ainda que se diga que não se produzam por si, porque um se ordena ao outro. "*Quapropter singulae sunt terminus propriae productionis; etsi dicuntur non per se produci quia unaquaeque ad aliam ordinatur*" (Disp. Metaph. 15, sect. 4).

X. Ainda que a extensão em partes integrales se siga da natureza corpórea, não é porém o mesmo num corpo ser substância e ser quantidade. A substância, de fato, em sua razão é indivisível, não à maneira do ponto, mas ao modo daquilo que está fora da ordem da dimensão. Mas a quantidade, que fornece a extensão à substância, difere realmente da substância, e é veramente denominada acidente. "*Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum eius quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt, et est veri nominis accidens*".

X. Por essa só razão, a distinção real entre quantidade e corpo não pode negar-se. Mas a substância sem a quantidade tem partes integrantes por si mesma; a quantidade fornece a posição ordenada. "*Ex sola ratione, realis distinctio quantitatis a corpore evinci nequit. Substantia vero etiam sine quantitate partes integrantes ex seipsa habet; quantitas ordinatam positionem tribuit*" (Disp. Metaph. 40, sect. 2 et 4).

XI. A matéria signada [ou assinalada, ou selada] pela quantidade é o princípio de individuação, isto é, da distinção numérica – que não pode haver nos espíritos puros – entre um indivíduo e outro da mesma natureza específica, "*Quantitate signata materia principium est individuationis, id est, numericae distinctionis, quae in puris spiritibus esse non potest, unius individui ab alio in eadem natura specifica*".

XI. De nenhum modo a individuação dos corpos, a qual acompanha qualquer ente, pode ser repelida da matéria, "*Nullo modo corporum individuatio, quae ens quodcumque comitatur, a materia repeli potest*" (Disp. Metaph. 5, praes. sect. 3 et 4).

XII. A mesma quantidade faz que o corpo esteja circunscritamente num lugar, de sorte que por este modo, qualquer que seja sua potência, não possa estar senão em um só lugar ao mesmo tempo. "*Eadem efficitur quantitate ut corpus circum scriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit*".

XII. Também prescindindo da quantidade, a substância, ou seja, o que é real, tem por si seu lugar, e a multiplicação do corpo local de modo algum o repugna (Disp. Metaph. 51 per totum. praes. sect. 2, 4 et 5; novamente im Disput. De Eucharistia in III P. Sum., onde a doutrina se desenvolve em direta oposição à doutrina do Aquinate). "*Etiam praescindendo a quantitate substantia, imo quidquid reale est, per se habet, ubicationem suam, et multiplicatio corporis localis nullo modo repugnat*" (Disp. Metaph. 51 per totum. praes. sect. 2, 4 et 5; iterum in Disput. De Eucharistia in III P. Sum., ubi doctrinam evolvit prorsus oppositam doctrinae Aquinatis. De Angelis lib. 4, cap. 3; Disp. Metaph. 30, sec. 7, nº 34).

XIII. Os corpos dividem-se duplamente: uns, com efeito, são viventes, os outros não têm parte na vida. Nos viventes, para que em um mesmo sujeito se deem uma parte movente e uma parte moida por si, a forma substancial, designada pelo nome alma, requer uma disposição orgânica, ou partes heterogêneas. "*Corpora dividuntur bifariam: quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subiecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem, seu partes heterogeneas*".

XIII. Nisto todos convêm. (Suárez separa-se do divino Tomás porque, para o autor Aquinate, o primeiro movimento do vivente procede de um princípio exterior, enquanto para Suárez não há motor externo. Disp. Metaph. 18, sect. 7), "*In hoc conveniunt omnes*". (*Differt tamen Suarezius a D. Thomas, in hoc quod primus motus viventis, auctore Aquinate, est ab exteriori principio; auctore Suarezio, non habet externum motorem. Disp. Metaph. 18, sect. 7*).

XIV. As almas da ordem vegetativa e da sensitiva não subsistem por si, nem são produzidas por si, senão que unicamente são a modo de princípio pelo qual o vivente é e vive, e, como dependem de todo da matéria, corrompido o composto, por isso mesmo se corrompem per accidens. "*Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit, et cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur*".

XIV. A alma vegetativa e sensitiva tem certamente seu ser e é produzida por si mesma, a não ser quando é produzida para infundir-se num corpo, razão por que se diz que não é o termo da criação (Disp. Metaph. 15, sect. 2, 4 et 9, n. 5, onde trata da forma da substância em comum, praes. sect. 2, nº 13 post medium. Cf. De Anima). "*Vegetalis et sensilis anima habet certe suum esse et per se producitur, nisi quod ita producitur ut corpori infundatur ideoque dicitur non esse terminus creationis*" (Disp. Metaph. 15, sect. 2, 4 et 9, nº 5 ubi de forma subs. in communi, praes. sect. 2, nº 13 post medium. Cf. De Anima).

XV. Contrariamente, subsiste por si a alma humana, que, com um sujeito suficientemente disposto, pode ser infundida, criada que é por Deus, e por sua natureza é incorruptível e imortal. "*Contra, per se subsistit anima humana, quae, cum subiecto sufficienter disposto, potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis*".

XV. Por si mesma subsiste a alma humana, que consequentemente é infundida durante a produção do corpo, razão por que sua individuação não pode depender do corpo. "*Per se subsistit anima humana quae consequenter ad productionem corpori infunditur, ideoque in sua individuatione non a corpore pendere potest*" (Disp. Metaph. 5, sect. 5).

XVI. A mesma alma racional une-se de tal modo ao corpo, que ela é sua única forma substancial, e por ela tem o homem o ser homem e animal e vivente e corpo e substância e ente. A alma, portanto, confere ao homem todos os graus essenciais de perfeição; ademais, comunica ao corpo o ato de ser, pelo qual ela mesma é. "*Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit eiusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est*".

XVI. Ainda que seja mais geral e melhor dizer que a alma é a única forma do homem, nem todavia se pode provar isso de modo irrefutável, nem as razões de S. Tomás têm necessidade. "*Etsi communius et melius dicitur anima esse unica hominis forma, tamen neque hoc invicte probatur nec S. Thomae rationes necessitatem habent*" (Disp. Metaph. 13, sect. 13, nº 14).

XVII. As faculdades das duas ordens, orgânicas e inorgânicas, emanam da alma como por natural resultância: as primeiras, às quais pertencem o sentido, sujeitam-se ao composto, enquanto as segundas [residem] somente na alma. O intelecto, portanto, é uma faculdade intrinsecamente independente de qualquer órgão. "*Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant: priores, ad quas sensus pertinet, in composito subiectantur, posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens*".

XVII. Tampouco é certa a distinção entre as faculdades e a alma, que talvez seja o princípio imediato das operações. "*Neque certa est distinctio facultatum ab anima, quae fortasse per se principium est operationis immediatum*" (Disp. Metaph. 14, sect. 5 et in tractatu De Anima).

XVIII. A intelectualidade segue-se necessariamente da imaterialidade, de tal modo que aos graus de afastamento da matéria correspondem os graus de intelectualidade. O objeto adequado à intelecção é o próprio ente em geral; mas o próprio do intelecto humano no presente estado de união é o contido nas quididades abstraídas das condições materiais. "*Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem ut secundum gradus elongationis a materia, sint quoque gradus intellectualitatis. Adaequatum intellectionis obiectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani in praesenti statu unionis, quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur*".

XVIII. Não há nenhuma razão para que o imaterial seja intelectivo; de modo que nem se pode provar satisfatoriamente a ciência de Deus a partir de sua espiritualidade. "*Nulla est ratio cur immateriale esse debeat intellectivum; quamobrem nec Dei scientia ex eius spiritualitale satis probatur*" (Disp. Metaph. 30, sect. 14, ac 15).

XIX. O conhecimento, portanto, recebemo-lo das coisas sensíveis. Como porém o sensível não é o inteligível em ato, para além do intelecto que formalmente intelige, deve admitir-se na alma uma virtude ativa, que abstraia dos fantasmas as espécies inteligíveis. "*Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensibile non sit intelligibile in actu, praeter intellectum formaliter intelligentem, admittenda est in anima virtus activa, quae species intelligibiles a phantasmatibus abstrahat*".

XIX. Mais provavelmente contra S. Tomás, nega-se a distinção entre intelecto agente e intelecto possível. "*Probabilius contra S. Thomam, negatur intellectus agentis distinctio ab inlellectu possibili*" (De Anima, lib. 4 et 8, nº 13).

XX. Por tais espécies conhecemos diretamente os universais; alcançamos os singulares pelos sentidos, mas também pela inteligência pela conversão [ou retorno] aos fantasmas; ao conhecimento das coisas espirituais, todavia, ascendemos por analogia. "*Per has species directe universalia cognoscimus; singularia sensu attingimus, tum etiam intellectu per conversionem ad phantasmata; ad cognitionem vero spiritualium per analogiam ascendimus*".

XX. O universal formal constitui-se pela própria abstração, os singulares, porém, são objetos de cognição direta. "*Universale formale per ipsam abstractionem constituitur; singularia vero directae cognitionis obiectum sunt*" (Disp. Metaph. 6, sect. 5 et 6; íd. íd. 35, sect. 2, 3 et 4; De Anima, lib. 4, cap. 3).

XXI. Ao intelecto segue-se, não precede, a vontade, que necessariamente apetece o que se lhe apresenta como um bem que por todos os aspectos sacia por completo o apetite; mas, entre os vários bens que o juízo mutável propõe como de apetecer, ela escolhe livremente. A escolha, por conseguinte, segue o último juízo prático; mas que seja o último, é a vontade a que o faz. "*Intellectum sequitur, non praecedit, voluntas, quae necessario appetit id quod sibi praesentatur tamquam bonum ex omni parte explens appetitum, sed inter plura bona, quae iudicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio iudicium practicum ultimum; at quod sit ultimum, voluntas efficit*".

XXI. Não é necessário ao juízo prático a escolha precedente, mas o ato da vontade pode seguir-se a uma perfeita apreensão de eligibilidade. "*Non est opus iudicio practico electionem praecedente, sed actus voluntatis perfectus apprehensionem eligibilitatis sequi potest*" (In lib. De Auxiliis et Prolegomenis ad Gratiam; Disp. Metaph. 19, sect. 6).

XXII. Não percebemos a Deus por uma intuição imediata, nem o demonstramos a priori, mas a posteriori, isto é, pelas coisas que foram feitas [ou criadas], conduzindo o argumento dos efeitos para a causa: desse modo, das coisas que se movem, como não podem ser o princípio adequado de próprio seu movimento, chegamos ao primeiro motor imóvel; do processo das coisas mundanas e de suas causas subordinadas entre si, à primeira causa incausada; das coisas corruptíveis que igualmente se têm a ser ou não ser, ao ente absolutamente necessário; das coisas que, segundo limitadas perfeições de de ser, de viver e de inteligir, mais ou menos são, vivem e inteligem, Àquele que é maximamente inteligente, maximamente vivente e maximamente ente. Por fim, da ordem do universo ao intelecto separado que ordenou, dispôs e dirige as coisas a seu fim. "*Deum esse neque immediata intuitione percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est, per ea quae facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam: videlicet, a rebus quae moventur et sui motus principium adaequatum esse non possunt,*

XXII. Ainda que se prove que Deus é a causa universal e o ordenador de todas as coisas, a principal via de prova, a partir dos princípios aceitos, para o Aquinate eram: tudo o que se move, se move por outro; e: existe o máximo onde se dá mais e menos, mas não têm eficácia: esses princípios são falsos ou ao menos dúbios. "*Etsi probatur Deus ut causa universi et omnia ordinans, quae viae tamen maxime Aquinati probantur ex principiis acceptae; omne quod movetur ab alio movetur, et: ubi datur maius et minus existit maximum, efficaciam non habent; imo ea principia vel falsa vel saltem dubia sunt*" (Disp. Metaph. 18, sect. 7 íd. íd. 29, sect. 1, nº 7 et seqs.; sect. 3, nº 21).

ad primum motorem immobilem; a processu rerum mundanarum e causis inter se subordinatis, ad primam causam incausatam; a corruptibilibus quae aequaliter se habent ad esse et non esse, ad ens absolute necessarium; ab iis quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, plus et minus sunt, vivunt, intelligunt, ad eum qui est maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens; denique, ab ordine universi ad intellectum separatum qui res ordinavit, disposuit, et dirigit ad finem".

XXIII. A Essência divina, porque se identifica com a exercida atualidade do próprio ser, ou porque é o próprio Ser subsistente, propõe-se-nos assim a nós como bem constituído em sua razão metafísica, e por essa mesma razão nos exibe a nós sua infinidade na perfeição. *"Divina Essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius esse identificatur, seu per hoc quod est ipsum Esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione".*

XXIII. Melhor pôr como princípio pelo qual se tiram os atributos divinos do próprio fato da asseidade (Disp. Metaph. 30, sect 6, assinala isso, mas de modo mais pleno em Losada e outros da mesma escola). *"Melius ponitur ut principium quo trahuntur divina attributa ipsum factum aseitatis"* (Disp. Metaph. 30, sect, 6 innuitur, sed plenius apud Losada et caeteros eiusdem scholae).

XXIV. Por conseguinte, pela mesma pureza de seu ser, Deus distingue-se de todas as coisas finitas. Daí se infere primeiramente que o mundo não pôde proceder de Deus senão por criação; depois, que a virtude criadora, que por si mesma é o que primeiro alcança o ente enquanto ente, nem sequer miraculosamente é comunicável a nenhuma natureza finita; por fim, nenhum agente criado pode influir no ser de qualquer efeito senão por moção recebida da Causa Primeira. "*Ipsa igitur puritate sui esse, a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo, mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem; nullum denique creatum agens in esse cuiuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima Causa*".

XXIV. Certamente só Deus tem poder sobre todo ente. No entanto, também a criatura tem formalmente poder sobre este ou aquele. Nem há razão alguma que demonstre que não possa comunicar-se a faculdade de criar a alguma criatura. Finalmente, deve-se admitir que o agente criado requer a concurso de Deus no mesmo efeito, e que não recebe o movimento diretamente de Deus mesmo. (Disp. Metaph. 20, sect. 2 et 3: id. id. 22. sect. 2, nº 51, diz que S. Tomás se retrata na Summa do que escreveu nas quaes. IIr De Potentia, art. VII; ali, sect. 3, troca a moção pelo concurso no efeito, sobretudo n. 12, praes. nº 12 et sect. 4. O mesmo de forma mais ampla nos livs. De Auxiliis). "*Utique solus Deus potest in omne ens; in hoc tamen vel illud ens etiam creatura formaliter potest; nec ratione vincitur facultatem aliquid creandi nulli creaturae communicari posse; admitti denique debet creatum agens indigere concursu Dei in eundem effectum, at non directe ab ipso Deo motionem accipere*" (Disp. Metaph. 20, sect. 2 et 3: id. id. 22. sect. 2, nº 51, dicit S. Thomam retractare in Summa quod scripserat in quaes. IIr De Potentia, art. VII; ibi sect. 3 torquet motionem ad concursum in effectum, praes. nº 12 et sect. 4. Eadem ampliori forma in libs. De Auxiliis).

Capítulo VII

Escolástica e Tomismo

A posição do tomismo é singular pela resoluta característica de suas doutrinas e pela novidade de sua orientação especulativa no desenvolvimento complexo da Escolástica. Essa singularidade foi reconhecida, como assinalamos, pela própria Igreja, a qual escolheu e recomendou o tomismo com insistência particular. O significado deste reconhecimento não pode oferecer dúvidas, isto é, refere-se ao momento qualitativo e não ao puramente quantitativo; trata-se, pois, de um retorno ao tomismo em si, isto é, ao pensamento próprio de Santo Tomás, e não antes de tudo ao da escola tomista como tal, quando este não fosse fiel intérprete daquele. Portanto, não pode tratar-se de um simples chamado a voltar a uma Escolástica genérica reduzida aos princípios, às teses, às conclusões... genéricas e comuns a todas as Escolas. Esta atitude não só tiraria a força e a razão de ser da intervenção pontifícia, dado que não explicaria a insistência na eleição explícita do pensamento de Santo Tomás e a decisão de ressaltar *pronuntiata maioria* da síntese tomista: querer interpretar essa *pronuntiata maioria* pelas "teses comuns" a todas as Escolas significa desconhecer os resultados adquiridos quanto à originalidade especulativa do tomismo e as ásperas controvérsias que impediram sua afirmação na Igreja até os nossos dias. Os *pronuntiata maioria* recomendados por São Pio X indicam os pontos doutrinais que constituem o tomismo em seu desenvolvimento ulterior, no sentido das vinte e quatro teses recomendadas pela S. C. dos Estudos.[103] Umas breves

103 O Geral da Companhia de Jesus, P. V. Ledochowski, em 9 de março de 1915, obteve de Bento XV que a tese da distinção real entre essência e ato de ser fosse deixada livre na Companhia (cf. os documentos em F. Ehrle, *La Scolastica e i*

noções sobre a natureza e o desenvolvimento da Escolástica confirmarão o exposto.

Noção geral da Escolástica

Em sua acepção mais ampla, o termo "Escolástica" indica a "filosofia medieval", e, em sentido mais preciso, o movimento doutrinário que se propõe uma concepção sistemática do mundo e do homem de acordo com a Revelação e com a fé. Em seu primeiro significado *cronológico*, a Escolástica abarca o complexo de doutrinas que se afirmaram nas escolas cristãs da Europa nos séculos que vão do final da época patrística ao princípio do Renascimento; quando este se entende como uma reação à Escolástica, será o princípio da época moderna. Quanto ao seu *conteúdo*, a Escolástica representa a afirmação vitoriosa do cristianismo no campo da cultura humana, sobretudo porque as escolas superiores, que foram fundadas pela Igreja, abarcaram todos os ramos do saber cultivados na Antiguidade clássica, e que foram depois desenvolvidos e transmitidos ao Ocidente de modo especial pela brilhante cultura árabe do Oriente e do Mediterrâneo; depois, porque o complexo edifício do saber está orientado em função da concepção transcendente da verdade e da vida, o que prepara uma penetração cada vez maior, ou desenvolvimento, da verdade teológica. Consequentemente, quanto ao método, a Escolástica afirma-se, por um lado, na filosofia, para

---

suoi compiti odierni, trad. it., Turim, 1935, p. 108 ss.). Hoje está fora de dúvida, depois da compreensão mais madura do ambiente histórico e da formação do pensamento de Santo Tomás, que tal tese pertence à essência do tomismo, e constitui o vértice e o momento crucial dos "pronuntiata maiora", dos quais S. Pio X, no *Motu Proprio Doctoris Angelici*, admoestava ser perigoso separar-se. A publicação das 24 teses assinala o alto nível teórico alcançado pelo tomismo contemporâneo, ao qual é necessário recorrer para o maior aprofundamento histórico-crítico das doutrinas.

uma maior e mais direta adesão à realidade na natureza e ao exercício da reflexão especulativa como tal; e, por outro, na teologia, com uma adoção positiva dos mesmos princípios e resultados da especulação para a apresentação, formulação e defesa do dogma revelado. Portanto, com respeito ao pensamento clássico que se desenvolveu fora da fé, ficando prisioneiro da imanência da razão humana, na época patrística, atenta, sobretudo, a defender a integridade do dogma dos ataques das heresias, a Escolástica representa um momento terminal positivo da "reconciliação" da razão com a fé.

É esta harmonia entre as duas esferas da natureza e da graça, da razão e da fé, o que mantém a consciência do homem na situação histórica criada pela Revelação e o que constitui a característica ou o resultado da cultura medieval. Essa harmonia foi preparada em boa parte pela Patrística, razão por que esta e a Escolástica são os dois momentos complementares e contínuos da própria consciência cristã, ordenada a um conhecimento mais íntimo da verdade divina (esta harmonia, ao contrário, se rompe e se perde muitas vezes no Renascimento, para ser depois combatida e adulterada de diversas maneiras pelo pensamento moderno). Nesse sentido, o núcleo metódico da Escolástica está, pois, na "positividade" da relação entre razão e fé em dupla direção: antes de tudo, enquanto a razão pode "levar" à fé, isto é, preparar a adesão do homem ao objeto da fé e aclarar o significado dos termos do mesmo objeto; e, depois, enquanto a fé por sua vez ajuda a razão nos momentos mais difíceis, preenche suas lacunas, explica suas exigências, satisfaz as aspirações que ela não pode realizar. É nesse sentido que a Escolástica tentou realizar – ainda com os limites inevitáveis de toda obra humana – a forma mais completa do saber cristão. A acusação lançada contra a Escolástica pelos humanistas e pelos protestantes de "obscuridade"[104]

104 L. Varga, *Das Schlagwort vom "finsteren Mittelalter"* (Baden-Vienna-Leipzig-Brünn, 1932).

foi desmentida pela historiografia moderna, que encontrou naquela época períodos de autêntico humanismo (século XII), também reconhecido no próprio tomismo, por sua defesa da consistência ontológica do finito e, em particular, da inteligência e da liberdade humana.

Divisões e características

Com base num critério metódico principal, que é a harmonia entre razão e fé, pode distinguir-se na Escolástica medieval uma tripla fase:

a) *a preparação* (próxima), que compreende o laborioso período do século VII ao XII;

b) *o apogeu*, com os grandes sistemas do século XIII;

c) *a decadência*, que ocorre nos séculos XIV-XV.

Seguem-se as duas *voltas* da Escolástica:

d) a primeira, na época barroca, devida, sobretudo, à Itália e à Espanha;

e) depois, para o final do século XIX, como resposta ao estímulo de Leão XIII, que pôs fim ao caos doutrinário em que se debatia grande parte das escolas católicas.

Ainda quando o termo "Escolástica" possa parecer vago e convencional, enquanto abarca – como está claro – uma grande variedade de escolas, expressa, contudo, uma realidade inegável na história da cultura humana, e assinala a época decisiva da maturidade da consciência cristã. Isto não exclui que também se possa falar de uma Escolástica judia e de uma Escolástica árabe; com efeito, também nestes dois mundos culturais ocorreu um fenômeno histórico análogo numa busca similar de harmonia entre filosofia e religião, cujos resultados prepararam e entraram, ao menos em parte, na mais madura síntese medieval. Mas por uma restrição legítima, justificada pela vitalidade histórica e pela mesma sobrevivência da Escolástica cristã,

reserva-se o termo Escolástica ao pensamento cristão medieval e ao que de certo modo sobrevive hoje e se liga àquele. A restrição está plenamente justificada, já que tanto o islamismo, que se limita ao monoteísmo da religião natural, como o judaísmo, que da mesma maneira se atém ao rígido monoteísmo bíblico e não aceita a "realização" da fé trinitária e da Redenção em Cristo, ou absolutamente não sentiram a tensão entre razão e fé (permanecendo, pois, na imanência da natureza como tal), ou a perceberam apenas como problema do encontro (ou conflito) entre a personalidade de Deus e a do homem. Ainda que se admita a independência que na Escolástica tem a razão em sua esfera, o significado definitivo dessa independência é solidário com o conhecimento do próprio "limite", e este limite é percebido definitivamente em relação à Revelação cristã. Por isso, o "momento teológico" constitui na Escolástica o ponto culminante para o qual convergem, a seu modo, mas com um significado preciso, os momentos e os problemas da ciência e da filosofia, mas não o momento exclusivo, como pretende Hegel,[105] que não nota a revolução ocasionada pela chegada de Aristóteles com seu novo conceito de ciência. Assim, o lema característico da Escolástica, "philosofia ancilla theologiae" [filosofia, serva da teologia], expressa – se bem compreendido – com exatidão a situação espiritual da corrente doutrinária que se afirmou como a principal do cristianismo; com a condição de que se tenha presente que o equilíbrio ou a harmonia entre filosofia e teologia não é algo fixo e determinado de uma vez por todas, senão que se encontra nas distintas escolas e épocas sujeita a crises e oscilações, recebendo, consequentemente, diversas soluções às vezes opostas. Concluindo, o conceito de Escolástica, ainda que tenha acima de tudo um significado prevalentemente histórico-cultural, refere-se, em última instân-

105 "Geschichte der Philosophie", in *Werke*, XV (ed. C. L. Michelet, Berlin, 1844), p. 123 ss.

cia, a um núcleo doutrinário (a harmonia entre razão e fé) que a domina e serve precisamente de critério para a diferenciação das épocas e escolas.

Em particular, querendo precisar a importância dessa característica da Escolástica, pode dizer-se que comporta três momentos, que correspondem à própria natureza da filosofia (e do conhecimento natural em geral), da teologia como tal e das três relações entre as duas, nas quais se realiza o ideal do homem medieval, da mesma maneira que na civilização grega a vida teorética e o bom-belo eram o ideal do homem grego. De Wulf assinala para os primeiros dois momentos as seguintes características:

a) *Em filosofia*: a exigência de "rigor científico" na ordenação dos diversos campos e objetos do saber, na determinação dos métodos próprios de cada ciência e na sistematização adequada do saber assim obtido. O momento decisivo e o "ponto crítico" no desenvolvimento da Escolástica foi o descobrimento de Aristóteles com a adoção de suas doutrinas na lógica, na física, na metafísica e na moral.

b) *Em teologia*: como consequência do progresso alcançado em filosofia, também a teologia tende gradualmente a apresentar-se em forma científica, segundo uma distribuição lógica e coordenada dos diversos tratados, seguindo um procedimento racional apropriado para os argumentos mediante a forma silogística rigorosa e a divisão da matéria em partes, questões e artigos que submetem cada um dos problemas à prova da evidência para esclarecê-los em sua respectiva transparência conceptual.[106]

c) *No homem*, enfim, a Escolástica realiza, à custa de ásperas lutas, a "conciliação" pelo apoio da razão e da fé: foi um mérito especial do Cardeal Ehrle o ter colhido este momento conclusivo e tê-lo descrito em seus pontos fundamentais, que são a independência respectiva, cada uma em seu

106 M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale* (6ª ed., Lovaina, 1938 s.); introd. trad. it. di V. Miano, II (Florença, 1944), p. 11 ss.

próprio campo, da razão e da fé (filosofia e Revelação), e o encontro mútuo que levou a uma expansão doutrinal dos dois campos.[107]

Por esse aspecto, decisivo da perspectiva do método, e, portanto, do próprio resultado, a Escolástica desdobra um ciclo completo de desenvolvimento que a Patrística – que não comportava da perspectiva tanto filosófica como teológica uma concepção sistemática – não podia ter: Abelardo, Santo Anselmo, Hugo de São Vítor, já nos séculos XI-XII, conhecem o magistério do uso da razão em teologia, que o século XIII levará à perfeição: isto constitui o incremento positivo, não a insídia, da doutrina cristã (como pretende o Fr. Overbeck, *Vorgesch. Und Jugend der mittelalterlichen Scholastik*, ed. de C. A. Bernouilli, Basileia, 1917, especialmente p. 226 ss.).

No pensamento moderno, pelo contrário – desde as primeiras sacudidas do Humanismo e do Renascimento laico que tomaram corpo com a imanência absoluta do Iluminismo e do Idealismo até os epígonos do marxismo e do existencialismo ateu contemporâneo –, a razão absorve a teologia e a Revelação. O pensamento moderno, no desenvolvimento heterodoxo que o domina, conhece o cristianismo e a Revelação, mas interpreta-os "dentro" de seu próprio desenvolvimento, como uma sombra ou como um grau (imperfeito, entende-se) desse desenvolvimento que assumiu sua função histórica. Por um lado, pois, o pensamento moderno tem relação direta com a Escolástica e com o pensamento cristão em geral enquanto concebe a relação do homem com Deus de maneira positiva;[108] por outro lado, em suas posições fundamentais é sua antítese explícita, pela dissolução que faz do infinito a totalidade do desenvolvimento dialético do finito. Isso comporta a negação da esfera transcendente da fé, para a qual,

---

107 Fr. Ehrle, *Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit* (Fribourg in Br., 1933; trad. it Turim, 1935), p. 25 ss.

108 O elogio de Hegel aos teólogos católicos contra o fideísmo protestante em *Philos. der Religion* (ed. G. Lasson, Leipzig, 1925), p. 256 ss.

segundo a Escolástica, se encaminha a razão como propedêutica, enquanto para o racionalismo idealista a fé e a religião são um estado preliminar e imperfeito próprio do vulgo e do pensamento imaginativo com respeito ao domínio absoluto da razão que se explica na filosofia (cf. Hegel, *op. cit.*, intr.; ed. cit., p. 7 ss.).

A Escolástica medieval

Pode admitir-se que o rápido desenvolvimento e o incontestável predomínio da Escolástica na Europa medieval foram também a causa de seus principais defeitos, que se fazem mais evidentes a partir do século XIV: a barbárie quase rebuscada da linguagem, pelo abandono do estudo dos clássicos; a multiplicação das questões inúteis e insípidas, a invasão de sutilezas lógicas na reflexão metafísica, a falta de senso histórico-crítico no emprego dos textos... Isso favoreceu o pulular das Escolas, que durante séculos lutaram entre si por questões quase sempre de pouco ou de nenhum relevo doutrinário, de maneira que, no princípio, a Escolástica não se deu conta da revolução proclamada pela filosofia moderna, e, depois, esgotada como estava, não esteve em condições de compreendê-la e de conter seu ímpeto. No entanto, todo investigador objetivo deve convir em que quando consideramos a Escolástica nas figuras mais destacadas, como São Boaventura, Santo Alberto Magno e Santo Tomás de Aquino, e, na direção heterodoxa, Siger de Brabante..., devemos situá-la entre as realizações históricas mais consistentes da universalidade da verdade cristã, e em que ela constitui em seus princípios e em sua mesma variedade de direções um valioso ponto de referência para toda investigação sobre o problema fundamental da existência humana, o qual é justamente o acordo entre a fé e a razão, e oferece uma fonte inesgotável de inspiração para estimular o homem a escrutar o problema do ser e a aclarar o enigma de seu último destino.

Os historiadores estão de acordo, ao subdividir a Escolástica medieval, em estabelecer três períodos: a preparação ou "Escolástica primitiva" (*Frühscholastik*), a realização ou "alta Escolástica" (*Hochscholastik*) e, por último, o crespúsculo ou "Escolástica tardia" (*Spätscholastik*); a divisão está justificada tanto do aspecto metodológico como do crítico e do doutrinário.

A preparação ou Escolástica primitiva

Este período abarca o espaço de tempo que vai do final do mundo antigo (século V-VI) ao século XIII. Na época patrística sobressaem os "mestres" da Escolástica, Santo Agostinho, o Pseudo-Dionísio e Boécio, como fontes eclesiásticas; mas fazem valer-se também as fontes doutrinais estritamente filosóficas, como alguns diálogos de Platão (*Fédon, Mênon*, fragmentos do *Timeu* com o excelente Comentário a ele de Calcídio), especialmente o *Organon*, de Aristóteles, na versão e com os comentários de Boécio, e outras fontes menores, como Mário Vitório, neoplatônico, Porfírio, Macróbio e Apuleio.[109] Nessa lista aparece o caráter da Escolástica primitiva, que pode assinalar-se como o predomínio do platonismo (ou neoplatonismo) quanto ao conteúdo, e a tendência ao procedimento dialético de subdivisões e distinções quanto ao método. Evidentemente, o processo é longo e fatigante, estando sujeito a crises doutrinais, amiúde muito graves, que repercutem diretamente no próprio dogma (controvérsias acerca da predestinação, da Trindade, da Encarnação, dos Sacramentos - especialmente a Eucaristia) e que provocam a intervenção eclesiástica. No século XI, destaca-se quase como um bloco a especulação neoplatônica (inspirada no Pseudo-Dionísio) de J. Escoto Erígena, suspeito de monismo panteísta e condenado por sua doutrina da predestinação (Denz-U, 320 s.).

109 Cf. M. de Wulf, *op. cit.*, § 28: o tratado é devido a A. Palzer.

No século XI, encontramos Berengário de Tours, o qual, confiando excessivamente no jogo da dialética, compromete a doutrina da transubstanciação eucarística e é condenado por vários Concílios (Vercelli, 1050; Roma, 1059; Poitiers, 1074, e Burgos, 1080: Denz-U, 355). A dialética apodera-se também de Roscelino e suscita o desdém de São Pedro Damiano. A figura mais notável deste período é Santo Anselmo de Aosta, o primeiro teólogo sistemático que, partindo dos dados da Escritura e do magistério eclesiástico, procede à reflexão e à contemplação teológica com um fundo platônico-agostiniano, segundo o lema do título do *Proslogion* (do cap. 1: PL 158, 227 BC: "... Credo ut intelligam"), que permaneceu em toda a Escolástica ortodoxa: *Fides quaerens intellectum*. O século XII é notável pelo florescimento das Escolas de gramática e de lógica, caracterizando-se por um desenvolvimento insuspeito e imprevisto das artes e das letras do *Trivium* e do *Quadrivium*, nos quais se destaca a Escola de Chartres com Clarembaldo de Arras, Guilherme de Conches, Bernardo e Teodorico de Chartres e Bernardo de Tours, contemporâneo de Teodorico, chamado também Silvestre; Guilherme de Champeaux, G. de Salisbury e Gilberto de la Porrée agitam a controvérsia dos universais; por último, Abelardo (m. em 1142) apresenta a primeira metodologia científica da teologia cristã, fortemente combatido pelo místico São Bernardo. Na mesma época, no monastério parisiense de São Vítor, delineiam-se os primeiros tratados de teologia e de mística sistemática (Ricardo e Hugo de São Vítor). Para o final do século, há um fervor por traduzir textos gregos e árabes, especialmente em Toledo, em Palermo e em Nápoles, os quais são a base e o material para o grande avanço do século seguinte.

A realização ou alta Escolástica

No século XIII, a síntese de razão e de fé alcança sua forma completa e definitiva no pensamento cristão; a primeira metade do século caracteriza-se pela introdução no Ocidente, em traduções latinas, de Avicena, Averróis, Avicebrão e, sobretudo, dos escritos de filosofia natural e de metafísica de Aristóteles.

A entrada de Aristóteles provocou a maior revolução do pensamento cristão no Ocidente, especialmente por obra de Santo Tomás, mas seus princípios foram muito combatidos. O Concílio de Paris de 1210 acrescentou à condenação do panteísmo de Amalarico de Bene e de Davi de Dinant a proibição de ler as novas obras de Aristóteles: *Que nem os livros de Aristóteles de filosofia natural nem os comentários sejam lidos em Paris, pública ou privadamente, e isto o reforçamos sob pena de excomunhão*, "Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec comenta legantur Parisiis publice vel secreto, et hoc sub poena excommunicationis inhibemus". A proibição volta a fazer-se nos Estatutos da Universidade de Paris do ano de 1215, redigidos por Roberto de Courçon, legado pontifício, que distingue expressamente os livros de lógica do filósofo, permitidos, e os recentemente introduzidos, proibidos, mas sem fazer menção de excomunhão: *Que não sejam lidos os livros de Aristóteles de metafísica e de filosofia natural, nem resumos deles*, "Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et de naturali philosophia nec summe de eisdem".[110] Uma fase mais importante ainda é constituída pela intervenção pessoal de Gregório X, o qual, enquanto em duas cartas (7 de julho de 1228 e 13 de abril de 1231) havia renovado as proibições precedentes, dez dias depois (23 de abril) instituiu uma comissão de três membros teólogos (Guilherme de Auxerre, Estêvão de Provino e Simão de

110 *Chartularium Univ. Paris.*, I, 20 (ed. Denifle-Chatelain, Paris, 1889, p. 78 e ss.

Altéis) para purgar de erros os livros incriminados: *e que os livros sobre as coisas naturais, que com razão foram proibidos no Concílio Provincial, não sejam usados em Paris até que sejam examinados e purgados de toda suspeita de erro,* "et libris illis naturalibus qui ex certa causa in Concilio Provinciali prohibiti fuere, Parisiis non utantur, quosque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati". A Comissão, por diversos motivos, especialmente pela morte de seu diretor G. de Auxerre (3 de novembro de 1231) e pela complexidade de seu trabalho, não parece ter chegado a nenhum resultado. Enquanto isso, a situação parece que se havia resolvido por si só; é por muitos indícios que se acredita que os novos livros de Aristóteles são estudados e comentados em toda parte, sem limitações especiais. Isso é testemunhado, na segunda metade do século, nos *Statuta artistarum nationis Anglicanae de artibus,* na recompliação mais completa do *Statutum* da Faculdade de artes de 19 de março de 1255, no qual se encontram, sem reserva nenhuma, citados entre os livros de texto os seguintes: "... *physica, metaphysica, liber de animalibus, liber coeli et mundi, liber primus methereorum, liber de anima, liber de generatione, liber de sensu et sensato, liber de memoria et reminiscentia*"; ademais, entende-se, os livros de lógica e a "Ethica quantum ad quattuor libros", isto é, a *Ethica nova* e a *Ethica vetus.*[111] Grabmann não teve tempo de completar suas investigações, e talvez a única solução plausível até agora do contraste entre as proibições e os *Statuta* é a do Cardeal Ehrle, segundo a qual a atitude da autoridade eclesiástica nessas proibições foi a de uma "espera prudente": as proibições escolásticas cessaram e perderam seu valor por desuso, havendo cessado seu propósito e a situação a que a lei se referia.[112]

---

111 Para a questão das proibições conciliares, reaparecidas numa carta do Papa Urbano IV à Universidade de Paris de 13 de janeiro de 1263, e da relação com ela dos citados *Statuta,* M. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX* (Roma, 1941), pp.7 ss.; 113 ss.; 132.

112 Fr. Ehrle, "L'agostinismo e l'aristotelismo nella Scolastica del sec. XIII", in

As escolas principais da alta Escolástica

A entrada de Aristóteles na cristandade provocou reações de diversa natureza. Alguns, sobretudo no campo dos teólogos, e não só na Ordem Franciscana, mas também na primeira Escola dominicana, temerosos das novidades, continuaram a ater-se à tradição, e não tentaram separar-se da doutrina de Santo Agostinho; outros, no entanto, marcharam resolutos pelo novo caminho e acolheram a visão de mundo de Aristóteles na síntese cristã. Por comodidade na nomenclatura, conveio-se, depois dos estudos do Fr. Ehrle e do P. Mandonnet, designar as duas direções opostas com os termos de agostinismo e de aristotelismo.

O agostinismo

Nesta direção, Santo Agostinho é o principal mestre, ainda que não a fonte exclusiva (deve assinalar-se que ele também é a fonte comum dos outros mestres deste período, mas suas doutrinas são incorporadas em tipos de metafísica de inspiração diversa). A metafísica da direção agostiniana procede antes (e certamente pôde consolidar-se por ele) do realismo exagerado de tipo neoplatônico, e tem por fontes principais o grande diálogo metafísico *Fons vitae* do filósofo árabe-judeu Avicebrão, traduzido no final do século XII pelo arquidiácono toledano Domingo Gundisalvo, o qual difundiu suas doutrinas nos opúsculos *De anima*, *De divisione philosophiae*, *De immortalitate animae*, *De processione mundi*, etc.[113] Esta direção doutrinal é já bem visível nos primeiros mestres franciscanos, por exemplo, Alexandre de Hales, mas consolida-se especialmente por obra de São Boaventura e de seus dis-

Xenia Thomistica, III (Roma, 1925), pp. 521; 538.

113 Cf. as observações substanciais de É. Gilson em *Medieval Studies*, II (1940), pp. 23-27.

Altéis) para purgar de erros os livros incriminados: *e que os livros sobre as coisas naturais, que com razão foram proibidos no Concílio Provincial, não sejam usados em Paris até que sejam examinados e purgados de toda suspeita de erro,* "et libris illis naturalibus qui ex certa causa in Concilio Provinciali prohibiti fuere, Parisiis non utantur, quosque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati". A Comissão, por diversos motivos, especialmente pela morte de seu diretor G. de Auxerre (3 de novembro de 1231) e pela complexidade de seu trabalho, não parece ter chegado a nenhum resultado. Enquanto isso, a situação parece que se havia resolvido por si só; é por muitos indícios que se acredita que os novos livros de Aristóteles são estudados e comentados em toda parte, sem limitações especiais. Isso é testemunhado, na segunda metade do século, nos *Statuta artistarum nationis Anglicanae de artibus,* na recompliação mais completa do *Statutum* da Faculdade de artes de 19 de março de 1255, no qual se encontram, sem reserva nenhuma, citados entre os livros de texto os seguintes: "... *physica, metaphysica, liber de animalibus, liber coeli et mundi, liber primus methereorum, liber de anima, liber de generatione, liber de sensu et sensato, liber de memoria et reminiscentia*"; ademais, entende-se, os livros de lógica e a "Ethica quantum ad quattuor libros", isto é, a *Ethica nova* e a *Ethica vetus.*[111] Grabmann não teve tempo de completar suas investigações, e talvez a única solução plausível até agora do contraste entre as proibições e os *Statuta* é a do Cardeal Ehrle, segundo a qual a atitude da autoridade eclesiástica nessas proibições foi a de uma "espera prudente": as proibições escolásticas cessaram e perderam seu valor por desuso, havendo cessado seu propósito e a situação a que a lei se referia.[112]

---

111 Para a questão das proibições conciliares, reaparecidas numa carta do Papa Urbano IV à Universidade de Paris de 13 de janeiro de 1263, e da relação com ela dos citados *Statuta*, M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX* (Roma, 1941), pp.7 ss.; 113 ss.; 132.

112 Fr. EHRLE, "L'agostinismo e l'aristotelismo nella Scolastica del sec. XIII", in

As escolas principais da alta Escolástica

A entrada de Aristóteles na cristandade provocou reações de diversa natureza. Alguns, sobretudo no campo dos teólogos, e não só na Ordem Franciscana, mas também na primeira Escola dominicana, temerosos das novidades, continuaram a ater-se à tradição, e não tentaram separar-se da doutrina de Santo Agostinho; outros, no entanto, marcharam resolutos pelo novo caminho e acolheram a visão de mundo de Aristóteles na síntese cristã. Por comodidade na nomenclatura, conveio-se, depois dos estudos do Fr. Ehrle e do P. Mandonnet, designar as duas direções opostas com os termos de agostinismo e de aristotelismo.

O agostinismo

Nesta direção, Santo Agostinho é o principal mestre, ainda que não a fonte exclusiva (deve assinalar-se que ele também é a fonte comum dos outros mestres deste período, mas suas doutrinas são incorporadas em tipos de metafísica de inspiração diversa). A metafísica da direção agostiniana procede antes (e certamente pôde consolidar-se por ele) do realismo exagerado de tipo neoplatônico, e tem por fontes principais o grande diálogo metafísico *Fons vitae* do filósofo árabe-judeu Avicebrão, traduzido no final do século XII pelo arquidiácono toledano Domingo Gundisalvo, o qual difundiu suas doutrinas nos opúsculos *De anima*, *De divisione philosophiae*, *De immortalitate animae*, *De processione mundi*, etc.[113] Esta direção doutrinal é já bem visível nos primeiros mestres franciscanos, por exemplo, Alexandre de Hales, mas consolida-se especialmente por obra de São Boaventura e de seus dis-

Xenia Thomistica, III (Roma, 1925), pp. 521; 538.

113 Cf. as observações substanciais de É. Gilson em *Medieval Studies*, II (1940), pp. 23-27.

cípulos (Mateus de Aquasparta, Vital de Four, Pedro G. Olivi). Pelas cartas de João Peckham, discípulo e êmulo de Santo Tomás em Paris, sabemos da vivacidade da oposição entre as duas direções e quais eram os principais pontos de controvérsia; numa carta de 1º de junho de 1285, nomeiam-se as doutrinas de Santo Agostinho ["... *aquilo que ensina Agostinho sobre as regras eternas e a luz imutável (ou doutrina da iluminação), sobre as potências da alma (identidade de alma e faculdade), sobre as razões seminais introduzidas na matéria e sobre inúmeras coisas semelhantes*, "quidquid docet Augustinus de regulis aeternis et luce incommutabili, de potentiis anime, de rationibus seminalibus inditis materie et consimilibus innumeris"]; em outra carta, de 7 de dezembro de 1284, é a vez da tese que causou mais furor na polêmica antitomista desencadeada por essa escola, isto é, a unidade da forma substancial do homem: *No homem existe tão só uma forma*, "In homine existere tantummodo formam unam...", enquanto a doutrina tradicional sustentava firmemente a pluralidade das formas, que parecia necessária para explicar a condição do Corpo de Cristo no sepulcro e a diversidade das operações do homem.[114] A verdadeira origem metafísica desta última doutrina era, no entanto, a tese, tomada de Avicebrão, do hilemorfismo universal, segundo a qual toda criatura, porque finita em seu ser, é composta de matéria e de forma: os corpos, de "matéria corporal"; e os espíritos, de "matéria espiritual".[115] A segunda Escola franciscana, guiada por Duns Scoto, permanece fiel ao espírito do agostinismo, mas elabora os problemas metafísicos com mais adesão ao texto aristotélico, que é interpretado preferentemente na linha de Avicena (a grande edição crítica das obras dirigida pelo P. C. Balic [Roma, 1950 s., até

114 V. para o texto completo da carta, M.-H. Laurent, *Fontes vitae S. Thomae Aq.*, fasc. VI (S. Massimino Var., 1937), p. 639 ss.; espec. p. 644 ss.

115 E. Kleineidam, *Das Problem der hylomorphen Zusammenstzung der geistigen Substanzen im 13 Johrh. Behandelt bis Thomas von Aquin* (Lilienthal, 1930), p. 7 ss.

agora 5 vol.] permitirá separar o pensamento genuíno do "Doctor Subtilis" dos acréscimos ou deduções de seus discípulos).

O aristotelismo tomista

No Ocidente, a fortuna de Aristóteles está ligada principalmente à audácia e à autoridade de Alberto Magno e à penetração de seu discípulo Santo Tomás de Aquino. O Doutor Angélico pôs-se em contato direto com a obra do filósofo em sua primeira juventude, na Universidade de Nápoles, com os mestres Pedro da Irlanda e Martinho da Dácia, e continuou durante toda a sua vida a aprofundar-se no texto do filósofo, valendo-se das traduções de seu confrade Guilherme de Moerbeke, primeiro do próprio texto de Aristóteles, e depois de alguns importantes comentários de Alexandre de Afrodísias, de Simplício, de Amônio, de Porfírio, de Temístio e da *Elementatio theologica* de Proclo. Enquanto Alberto vacila às vezes na determinação última das doutrinas de Aristóteles e permanece sob o influxo do neoplatonismo, que por sua vez transmite a seus discípulos diretos (Ulric de Estrasburgo, Bertoldo de Mosburg, etc.), Santo Tomás aprofunda os princípios aristotélicos em suas fontes genuínas e adota-os sem vacilações na interpretação da estrutura da realidade e na elaboração da verdade teológica. Os mais recentes estudos sobre a essência do tomismo alertaram contra a interpretação simplista de que Santo Tomás teria adotado o aristotelismo contra o platonismo e o neoplatonismo clássico e patrístico; em verdade, o Doutor Angélico fez uma síntese nova, na qual a noção platônica de participação parece constituir a chave para a solução dos problemas fundamentais, como a criação, a causalidade, a composição do ente finito e a analogia. Para o final de sua vida, Santo Tomás pôde proclamar, mediante uma exegese única em todo o Medievo e que representa o

ponto de vista superior por ele alcançado, que, nesta perspectiva da participação, Platão e Aristóteles se encontram de acordo.[116]

O aristotelismo averroísta

A pretensão de uma fidelidade absoluta ao texto aristotélico foi certamente o programa do "Comentarista" por antonomásia, como foi chamado Averróis, passando dele na segunda metade do século XIII a um grupo de hábeis mestres da Faculdade das Artes de Paris, os quais, com o pretexto de interpretar a Aristóteles, despertaram graves preocupações na ortodoxia católica. Esta Escola teve o nome de "averroísmo" (*Averroyci, secta Averroyca*), e sua fortuna deveu-se, em grande parte, ao fato de ter estado à sua testa um grande pensador como Siger de Brabante. O principal e direto antagonista do averroísmo foi o próprio Santo Tomás no opúsculo *De unitate intellectus contra Averroistas* (de 1270), onde não teme qualificar Averróis de corruptor do pensamento aristotélico: *que não foi tanto peripatético quanto corruptor da filosofia peripatética* "... qui non tam fuit Peripateticus, quam philosophiae peripateticae depravator" (ed. L. W. Keeler, Roma, 1936, p. 38). O episódio culminante é, como já assinalamos, a condenação repetida do Bispo de Paris, Étienne Tempier, em 7 de março de 1277, de 219 teses (cf. o texto de M.-H. Laurent, *Fontes...*, *ed. cit.*, pp. 598-614), inspiradas em sua maior parte na nova filosofia, cujos partidários se confessavam crentes enquanto no campo da fé se submetiam à doutrina revelada, ainda que parecesse contrária ao que a razão demonstrava (teoria da "dupla verdade"). O aparecimento explícito do averroísmo não parece anterior a 1265, ano em que começam as reações polêmicas; sua história prolonga-se durante toda

116 V. opúsculo *De substantiis separatis seu de angelorum natura*, cap. 3; ed J. Perrier, *Opuscola philosophica*, I (Paris, 1949), p. 133 ss.

Idade Média até ao Renascimento, onde o filão averroísta se mostra particularmente visível, e representa com a embaraçosa bagagem de suas distinções a Escolástica mais áspera e decadente (B. Nardi encontrou não poucos expoentes desse surto de averroísmo; o mesmo Pico de la Mirandola, Tagliapietra, etc.). O sucessor de Siger na direção do movimento, João de Jandum, aproximou-se na metafísica da escola franciscana.[117] Na filosofia política, Marsílio de Pádua, no *Defensor Pacis*, sustentou a separação entre a Igreja e o Estado; desse modo terminava um longo processo de corrosão do princípio da unidade espiritual da Europa, que havia dominado na Idade Média por obra da Escolástica, e começava a doutrina do Estado moderno.

A decadência ou última Escolástica

Esta denominação é imprópria do ponto de vista histórico, dado que a Escolástica reina ainda durante os séculos XIV e XV; e geralmente se encontra na polêmica antitomista dirigida por mestres seculares como Henrique de Gand, e especialmente pela Ordem Franciscana, onde termina a velha escola agostiniana e surge a nova com Duns Scot, que segue os passos do citado Henrique.[118] Esta luta de Henrique e Scoto contra o tomismo havia sido preparada pelo *Correctorium fratris Thomae* de G. de la Mare, que suscitara da parte dos dominicanos a rica literatura dos *Correctoria corruptorii...*, os quais tomam o título da primeira palavra: "Quare", "Circa", etc. O mesmo Egídio Romano, que se passou por defensor do Doutor Angélico, atacou-o em muitos pontos, especialmente na teologia.[119] Parece, no en-

117 Para a doutrina da pluralidade das formas substanciais, cf. *In ll. XII Metaph. Quaestiones acustissimae*, Veneza, 1560, II, q. X, col. 152.

118 V. Duns Scoto, *Opera Omnia*, I, Roma, 1950, *Disquisitio historico-crítica*, p. 160 ss.

119 G. Bruni, "Egidio Romano e la sua polemica antitomista", in *Riv. di filos.*

tanto, que a razão dessa vasta oposição ao tomismo, mais que em motivos de rivalidade contingente, se encontra na natureza inovadora das doutrinas do Doutor Angélico, em face das quais se sentia a obrigação de uma volta à essência das posições tradicionais; por isso não nos parece inoportuno assinalar a corrente à cuja t esta vão Henrique e Scot com o nome de "Neoagostinismo". O termo "decadência" aplica-se ao nominalismo com as mesmas reservas, isto é, com respeito ao abandono da síntese tomista de razão e de fé, de física e de metafísica..., em favor do predomínio da subjetividade ou experiência intuitiva tanto do conhecimento natural como do sobrenatural. Em particular, tanto G. de Ockham como muitos outros teólogos e filósofos, entre os quais Pedro d'Ally e, especialmente, Nicolau de Autrecourt, negam o valor probativo do princípio de causalidade. Nicolau abandonou o aristotelismo até em filosofia natural, voltando-se expressamente para o atomismo de Demócrito, como se vê pelas recentes edições de sua obra principal (cf. J. Reginald O'Donnell, "N. de Autricourt", in *Mediaeval studies*, I, Nova York-Londes, 1939, p. 222 ss.; idem, "The philos. of N. d'A. and his appraisal of Aristotle", *ibidem*, IV, id. 1942, p. 97 ss.). O cepticismo causal de D'Ailly foi objeto, como o de Autrecourt, de censura eclesiástica (cf. Denz-U, 553-570). O nominalismo ganhou logo a partida, penetrando quase todos os ambientes, até as Ordens religiosas, como a agostiniana (Gregório de Rimini; entre os mesmos dominicanos podem assinalar-se R. Holkot e Durand de Saint Pourçain). Nesse tempo havia na Igreja ampla liberdade nas tendências doutrinais; nas grandes universidades, junto à "cathedra Thomae", tinham os mesmos direitos a cátedra de Scot, a de Gregório de Rimini e a de Durand. O tomismo, como tal, nunca prevaleceu.

Uma consequência benéfica da busca da exatidão por parte da "via moderna" nominalista (mas que já estava presente na Escolástica anterior, por

---

neosc., 26 (1934), p. 239 ss.

exemplo em R. Kilwardby)[120] foi o fermento que suscitou para a investigação científica – recordem-se J. Buridan, N. Oresme e Alberto da Saxônia. Se a observação e o cálculo no sentido moderno, isto é, galileano, estão ainda longe, estuda-se, no entanto, o movimento do ponto de vista estritamente físico, e dá-se grande importância ao tratamento quantitativo da qualidade. Olha-se a realidade física como estando sujeita ao tratamento da medida, descobrindo-se assim os primeiros indícios do cálculo infinitesimal e algébrico, como quando Oresme enuncia o princípio: "Omnis res mensurabilis imaginatur ad modum quantitatis continuae" [Toda coisa mensurável é imaginada ao modo de quantidade contínua] (*De uniformitate*, Paris, Bibl. Nationale, cod. lat. 7371, fol. 18 a; em M. De Gandillac, *Le mouvement doctrinal du IX au XIV siècle*, Paris, 1951, p. 461). Investigações cuidadosas neste campo, devidas especialmente a P. Duhem, assinalaram que no século XIV já se conheciam os conceitos de "volume" e de "massa", ainda que com hesitações; o "movimento" era considerado como uma *magnitude intensiva* ou "grandeza variável", e N. Oresme tenta fazer uma exposição gráfica dele, que, conquanto não seja ainda a geometria analítica de Descartes, constitui de certo modo uma surpreendente antecipação e estímulo à distância; em Buridan, depois, encontra-se uma noção de "tempo absoluto e matemático", isto é, desvinculado da dependência do movimento e da consciência pensante, como quatro séculos depois se encontrará claramente definido por Newton.[121] O próprio conceito de "função", ainda que não em sua formulação moderna, que é do final do século XVII, está claramente delineado, por exemplo, no *Tractatus proportionis*, de 1322, de T. Bradwardine e discí-

120 Cf. M. D. Chenu, "Aux origines de la science modern", in *Rev. des sciences philos. et théol.*, 29 (1940), p. 206 ss.

121 A. Maier, "Scholastische Diskussionem *über* die Wesensbestimmung der Zeit", in *Scholastik*, 26 (1951), p. 554.

pulos.[122] Por isso se pôde apresentar com razão a Buridan e sua escola como "precursores de Galileu", conquanto se deva reconhecer que esta Escolástica penetrada do fervor pelo conhecimento das realidades da experiência se encontra oprimida por um acúmulo de conhecimentos singulares que a impedem de alcançar, mediante a indução, as leis gerais. Como consequência, os resultados, certamente notáveis, alcançados por estes escolásticos foram esquecidos – sem exercer nenhuma influência direta – ante a nova física do século XVI, a qual voltou a descobri-los por conta própria.[123] De qualquer forma, o caminho percorrido foi notável; aqueles resultados que desacreditavam a física aristotélica fermentaram indubitavelmente a inquietude que estimulou a ciência da época moderna em seu novo caminho.

Por fim, outro mérito desta Escolástica tardia, que a resgata não pouco do designativo de "decadente", é o desenvolvimento excepcional que nos séculos XIV-XV alcançou a mística nos países do norte, especialmente os Países Baixos e a Alemanha. Como a inclinação para o conhecimento físico-matemático que assinalamos, o desenvolvimento da mística deve-se ao cansaço das exasperantes discussões dialéticas que as distintas escolas sustentaram, suscitando rivalidades e cisões até na vida externa da cristandade. A corrente mística delineia-se em todas as escolas da Escolástica. A Ordem Franciscana teve seu mestre no próprio São Boaventura, o qual deu consistência em suas obras místicas à aspiração confusa que se havia manifestado em sua família religiosa depois da morte de São Francisco; em harmonia com a tradição teológica, a mística franciscana é preferentemente afetiva e orienta sua devoção para a Paixão de Cristo. O fruto mais maduro da mística medieval, o *De imitatione Christi*, parece resistir à investigação para

122 A. Maier, "Der Funktionsbegriff in der Physik des 14 Jahrh.", in *Divus Thomas* (Frib., 24, 1946, p. 147 ss.).

123 A. Maier, "Das Problem des Kontinuums in der Philos. des 13 und 14 Jahrh.", in *Antonianum*, 20 (1945), p. 368.

descobrir seu autor, mantendo-se fora de toda escola. A mística dominicana desenvolve-se especialmente na Alemanha com o Mestre Eckhart e seus discípulos G. Tauler e B. Henrique Susone, e o próprio Nicolau de Cusa, os quais formam a chamada "escola renana"; segue sua esteira o grande Ruysbroek e talvez também o anônimo autor da *Theologia deutsch*, que se diz de Frankfurt ("der Frankfurter"), tão cara a Lutero. Nesta mística prevalece o elemento intuitivo e contemplativo, de evidente derivação neoplatônica (Proclo e o Pseudo-Dionísio) em sua aspiração de penetrar no mar sem limites da divina sabedoria; sua doutrina característica é a da "scintilla animae" (*die Füncklein der Seele*).[124] É conhecida a polêmica suscitada não tanto pelos escritos teológicos quanto pela pregação de Eckhart, a qual levou o orador ao tribunal eclesiástico, que o condenou com a bula *In agro dominico*, de 27 de março de 1329.[125] Mas o problema da ortodoxia de Eckhart está muito longe de ter sido solucionado, e se a redução feita por Denifle do pensamento de Eckhart ao puro tomismo não pode satisfazer por completo, dado que o tomismo tinha naquela época tantos pontos difusos, também a pretensão de fazer de Eckhart um fundador do panteísmo moderno deve considerar-se anacrônica e exagerada, não bastando a citação de Hegel[126] para apoiá-la, até porque Hegel não demonstra conhecer nenhum outro pensamento do dominicano (a dita citação parece tomada de Fr. v. Baader). Ainda que se demonstrasse a existência de uma continuidade de motivos na espiritualidade germânica de Eckart e sua escola até a mística heterodoxa de Sebastião Franck, Valentim Weigel, Jacob Böhme, e por estes até o panteísmo idea-

124 H. Wilms, "De scintilla animae", in *Angelicum*, 14 (1937), p. 194 ss. V. também H. Hof, *Scintilla animae...*, Lund-Bonn, 1952.

125 V. Denzinger-Umberg, *Ench. Symbolorum*, nn. 501-529. Edição crítica em M. H. Laurent, "Autour du procès de Maître Eckhart", in *Divus Thomas* (Piacenza), 39 (1936), pp. 435-444.

126 *Philosophie der Religion*, ed. G. Lasson, Leipzig, 1923, I, p. 257.

lista,[127] o máximo que se assinalaria é um clima de vaga afinidade espiritual, que não demonstra a rigorosa derivação das doutrinas.

A segunda Escolástica

Também esta denominação, que pretende indicar a Escolástica dos séculos XVI-XVII, é convencional: o Humanismo e o Renascimento não sufocam a Escolástica, mas limitam-na e restringem-na o mais possível às escolas eclesiásticas e especialmente teológicas, sem esquecer que tanto um como o outro permanecem unidos por muitos fios aos problemas e aos interesses espirituais que sempre alimentavam, ainda na diversidade de tendências, os diversos sistemas (ou *viae*) da Escolástica.

O desmoronamento da Escolástica chegou no período de decadência a um verdadeiro caos, do qual são impressionante documento os escritos da época, que as bibliotecas fizeram conhecer pela investigação dos maiores especialistas: Denifle, Ehrle, Mandonnet, Grabmann, Glorieux, Pelster, Gilson, Pelzer, etc. Essa decadência vai, sem dúvida, unida à luta contra o tomismo; suas teses mais características, como o realismo moderado na questão dos universais, a doutrina do intelecto agente ou da abstração, o conceito de potência, a distinção entre essência e ato de ser, foram as primeiras a ser abandonadas; negou-se o valor probativo das demonstrações da união substancial entre a alma e o corpo, da imortalidade da alma, da existência de Deus, para torná-las objeto exclusivo de fé. Nenhuma força interna pôde deter a decadência; só com o furacão da Reforma, cuja conexão com o nominalismo é geralmente admitida depois dos estudos de Denifle,[128] se compreendeu a importância de uma unificação das forças espirituais da cristandade.

---

127 É a tese de G. Della Volpe, *Eckhart o della filosofia mística*, Roma, 1952, p. 232 ss.

128 Cf. F. Vignaux, *Luther commentateur des Sentences*, Paris, 1935.

O significado deste "renascimento" verdadeiramente providencial da Escolástica reside sobretudo na posição de guia que começa a tomar o pensamento de Santo Tomás para as escolas católicas. Artífice principal desse tardio mas justo reconhecimento da obra doutrinal do Dougor Angélico, foi a Ordem Dominicana; mas deve recordar-se também a direção doutrinária inicial da Companhia de Jesus (fundada então com o fim preciso de rebater a heresia), a qual enviava para as Universidades de Paris e Salamanca muitos de seus melhores alunos para que escutassem os mais famosos mestres dominicanos. Em torno desses pontos de apoio gira a nova primavera cristã, cujos frutos amadurecerão no Concílio de Trento (1545-1563).

A escola dominicana

Pode dizer-se que, depois de algumas fases de incerteza, suscitadas nas ardorosas polêmicas entre os dominicanos e a frente dupla dos scotistas e dos nominalistas no século XIV, a síntese doutrinal do Doutor Angélico se afirma em sua ordem com maior adesão à sua inspiração originária. Na primeira metade do século XV, aparecem as já citadas e monumentais *Defensiones theologicae D. Thomae Aquinatis*, do toulousense J. Capreolo. O valor peculiar da obra reside no conhecimento que demonstra de quase todos os escritos do Doutor Angélico e na firmeza da polêmica contra a legião de adversários do tomismo (veja-se a lista no vol. I da nova edição feita por C. Paban-T. Pègues, Tours, 1900, pp. XXIII-XXV). Na segunda metade do século, destaca-se Domingo de Flandres por seu grande comentário à *Metafísica* (*Quaestiones metaphysicales*; há uma edição de Bolonha de 1570); pode ver-se neste livro o valor de Capreolo (citado nele) e uma grande simpatia por Santo Alberto Magno, o que faz pensar num contato com a chamada "escola albertista", florescente por obra de mestres seculares,

na primeira metade do século,[129] mas que não teve continuação. Mais clara parece a dependência de Domingo do mestre secular João Versor ou Versorius, que em seus comentários a Aristóteles se mostra bastante favorável à doutrina de Santo Tomás.[130] A grande volta ao tomismo tem dois centros de expansão, a Itália e a Espanha; são considerados os melhores tomistas italianos o Cardeal Caetano, Francisco Silvestre de Ferrara, chamado *Ferrariensis*, e um espírito profundo mas encerrado em si mesmo, C. Javelli; todos eles lutam não só contra Scot e sua escola, mas também contra Pomponazzi (e especialmente Javelli). A escola de Scot era importante na Itália, com A. Andrea (m. em 1320) e Trombeta (adversário direto de Caetano em Pádua), equanto a escola agostiniana se havia erguido no século XV com Egídio de Viterbo, e na primeira metade do século XVI com o grande Seripando, que teve grande participação no Concílio de Trento. Mas parece que a maior parte deste renascimento da Escolástica pertence à Espanha, por obra dos mestres dominicanos que ilustraram Salamanca, como F. de Vitória, Mancio, Pedro e Domingo Soto, D. Báñez e João de Santo Tomás; a teologia positiva teve seu mestre em Melchor Cano, com seu tratado, que se tornou clássico, *De locis theologicis*. Menção especial merece – na Espanha – a obra dada ao renascimento da Escolástica na direção tomista pela Ordem Carmelita; enquanto nos séculos XIV e XV havia seguido uma direção eclética, escolhendo por mestre ao inglês João de Bacontorp, de tendências averroístas, no século XVI adotou o tomismo integral, produzindo dois amplos *Cursus* de filosofia e de teologia (*Salmanticenses*) que refletem, talvez melhor que qualquer outra obra de seu tempo, o caráter desta "segunda Escolástica".

---

129 G. Meerssemann, *Geschichte des Albertismus*, fasc. I: *Die Pariser Anfänge des Kölner Albertismus*, Paris, 1933; fasc. II: *Die ersten Kölner Kontroversen*, Roma, 1935.

130 L. Mahieu, *Dominique de Flandre. Sa métaphysique*, Paris, 1942, p. 23 ss.

A escola jesuíta

Se aos dominicanos ficou a tarefa de indagar as doutrinas tomistas no complexo de sua síntese, os mestres da Companhia de Jesus foram os principais artífices da difusão da Escolástica no século XVI nas principais universidades da Europa. O fundador, Santo Inácio, em sua sólida ainda que tardia formação teológica, havia compreendido que a doutrina de Santo Tomás constituía a barreira mais forte contra o erro da Reforma, razão que em sua Ordem se seguiam fielmente as doutrinas do Doutor Angélico: *Em teologia seja lido o Antigo e o Novo Testamento e a doutrina escolástica do divino Tomás*, "In teologia legatur Vetus et Novum Testamentum et doctrina scholastica divi Thomae" (*Const.*, parte 4ª, cap. 5). No Decreto do Geral Acquaviva, volta a ordem: *Que se tenha a S. Tomás como nosso doutor próprio em tudo e que seja mantido na teologia escolástica*, "Nostri omnino S. Thomam ut proprium doctorem habeant eumque in scholastica teologia teneant"; mas é seguida de uma declaração que terá consequências decisivas na orientação doutrinal da Companhia *que não se entenda que é necessário seguir tão estritamente a S. Tomás que não seja lícito afastar-se dele em coisa alguma, já que aqueles que se apresentam como tomistas máximos de vez em quando o fazem*, "Non sic tamem S. Thomae adstricti esse debere intelligantur, ut nulla prorsus in re ab eo redecere liceat, cum illi ipsi, qui se thomistas maxime profitentur, aliquando ab eo recedant".[131] Os mestres jesuítas que mais se impuseram e cuja doutrina está já unida a toda discussão que interesse aos problemas da Escolástica são: Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Vásquez, Arriaga, Suárez, Belarmino e Mariana. Tem lugar notável o *Cur-*

131 Fr. Ehrle, *Die Scholastik...*, trad. it., Turim, 1935, p. 47, n. Sobre a posição de Santo Inácio com respeito a Santo Tomás, cf. P. Mandonnet, "Sur le thomisme des premiers temps de la Compagnie de Jesu", in *Rev. Thomiste*, 22 (1914), p. 667.

sus Conimbricensium dos jesuítas de Coimbra, redigido sob a direção do P. Fonseca, no qual se observa a novidade (adotada por Fonseca por sua conta no grande comentário que escreveu sobre a *Metafísica*) do texto grego de Aristóteles posto no princípio do comentário. Se se pode qualificar a direção dos jesuítas de "tomismo moderno", não é difícil de quando em quando assinalar, como nas teses-chave da teoria do conhecimento, da metafísica, da psicologia, etc., que os mestres da Companhia abandonam Santo Tomás para aderir a posições já conhecidas de seus adversários agostinianos, scotistas e nominalistas. Assim, se não se pode negar em Suárez um grande respeito por Santo Tomás, são profundas suas divergências com a metafísica tomista. A corrente jesuíta distinguiu-se especialmente no campo jurídico, onde Suárez, Belarmino e Mariana forneceram um contributo que é a base do direito moderno. A célebre controvérsia *De auxiliis divinae gratiae* suscitada por Molina com a *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (1595), que provocou uma áspera disputa entre a Ordem Dominicana e a Companhia, constitui um sinal evidente da direção eclética e independente que adotou a nova escola. Outro mérito da *Ratio studiorum* jesuíta foi a volta ao estudo dos clássicos gregos e latinos, favorável não só ao renascimento do "humanismo cristão", mas também à eficácia e à precisão na exposição da doutrina.

A Escolástica protestante dos séculos XVII-XVIII

Se Lutero irrompe às vezes com invectivas contra o tomismo e a Escolástica inspirada em Aristóteles, junto a ele Melâncton defende a necessidade da filosofia para defender as verdades cristãs, e a vantagem do mesmo recurso a Aristóteles; e, ainda que colocasse Cícero quase no mesmo plano que o Filósofo, não há dúvida de que sua filosofia pode considerar-se um

verdadeiro "aristotelismo".[132] Junto a Melâncton, podem considerar-se partidários da Escolástica E. Sarzern (1501-1559), Jorge Maior (1502-1574), Joaquim Camerário (1500-1574), Jodocus Willich (1501-1555)..., mas segue predominando ainda a tendência humanística. É no século seguinte que a Escolástica protestante se desenvolve com riqueza insuspeitada, como resultado das mais recentes investigações realizadas por Max Wundt e H. E. Weber; num primeiro momento, por exemplo, em Cornélio Martini, que desde 1592 é professor em Halmsted, se observa uma fiel adesão ao texto aristotélico com evidente influência tomista, enquanto no século XVIII se encontra, especialmente em metafísica, a influência das *Disputationes metaphysiae* de Suárez.[133] Observa-se um movimento análogo entre os teólogos reformados luteranos; também para eles, do mesmo modo que para a Escolástica católica ortodoxa, a vontade é precedida da inteligência, e o movimento do amor do conhecimento do ser, razão por que existe um conhecimento especulativo de Deus (a *Theologia naturalis*) que é requerido previamente para o conhecimento da "vontade salvífica" de Deus que nos foi dado pela Revelação. O limite que se impõe, evidentemente, no conhecimento natural de Deus é expresso por estes teólogos protestantes da mesma maneira que na Escolástica católica, mediante a doutrina da analogia.[134] Esta temática, inspirada na Escolástica, não deixou de influir na filosofia moderna, sobretudo – como demonstrou Gilson – em Descartes, bem como em Espinosa, em Locke e, de maneira mais ampla, no grande Leibnz e na escola wolffiana. Um estudo metódico da filosofia moderna as-

---

132 P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig, 1921, p. 106.

133 M. Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysic des 17. Jahrh.*, Tubinga, 1939, espec. p. 171 ss.

134 H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, Gütersloh, 1951, p. 19 ss.

sinalar-nos-ia como foi amiúde influenciada e estimulada por temas e conceitos derivados da Escolástica em suas principais direções, especialmente as do nominalismo e da mística.

No período que vai do final do século XVIII à primeira metade do século XIX, as escolas católicas correm um dos mais graves perigos: na França e na Itália, a infiltração ampla do cartesianismo, do dinamismo leibniziano e até do sensismo lockiano. Na Alemanha o romantismo voltara, contra o Iluminismo, a descobrir a universalidade da arte e a religiosidade medievais (F. Schlegel). Novalis exaltava no Medievo católico o triunfo da unidade espiritual da Europa augurando, contra a cisão protestante, a "renovação de uma cristandade unida e de uma Igreja visível supranacional".[135] Mas as escolas católicas não seguiam uma direção doutrinal precisa; o grande A. Möhler de Tubinga iniciava o retorno às fontes patrísticas, Staudenmaier empenhava-se a fundo na crítica ao panlogismo hegeliano, e de várias partes se pronunciavam claros juízos negativos sobre a Escolástica, enquanto se faziam alarmantes concessões à filosofia moderna por parte, por exemplo, de Frohschammer, de Herms, de Günther, de Bolzano, do romântico Deutinger, etc.[136] Esse extravio fez que fosse condenada pela Igreja, por Gregório XVI e por Pio IX, uma série ininterrupta de erros teológicos e filosóficos: o lamennesianismo, o tradicionalismo, o ontologismo, com todos os matizes do laicismo e do liberalismo. Entre os primeiros estudos de textos escolásticos, recordemos os estudos e a edição de Abelardo feitos por Cousin e a monografia sobre as traduções latinas de Aristóteles de A. Jourdain (Paris, 1819; 2ª ed., 1843).

---

135 Cf. "Die Christenheit oder Europa", in *Ges. Werke*, V. ed. C. Seelig, Zurich, 1945, p. 34.

136 J. Feller, *Die Stellung Martin Deutingers in der Geistesgesch. des 19. Jahrh. als Grundlegung f. seine Auffassung vom Verhältniss von Philos. und Theol.*, Bonn, 1940.

Se o início oficial da neoescolástica deve ver-se na Encíclica *Aeterni Patris*, de Leão XIII, que abriu uma nova época na vida da Igreja, esta decisão representa a maturidade de múltiplos e árduos esforços.

Hoje já podemos afirmar com segurança que a obra dos cônegos de Piacenza Vicente Buzzetti (1777-1824) e Angelo Testa (1788-1873) – que entenderam expressamente a restauração da escolástica como uma volta ao tomismo –, não assinalou nos primeiros decênios do século XIX o princípio da neoescolástica, mas antes manifestou o movimento neoescolástico que já existia em Piacenza havia mais de meio século. As origens do tomismo de Buzzetti e de Testa devem buscar-se mais perto do que há pouco tempo se havia pensado. Sabemos que Buzzetti, de 1793 ao final de 1798, Testa, de 1805 a 1814, e Serafim Sordi, de 1811 a 1814, estudaram filosofia – e os dois primeiros também teologia – no famoso Colégio Alberoni, dirigido pelos Padres da Missão. Neste colégio, por gloriosa e ininterrupta tradição, os estudos ocupam um posto de honra. Sabe-se que na primeira metade do século XIX chegaram até ao Alberoni as controvérsias sobre os sistemas de Gioberti e especialmente de Rosmini, mas desde havia quase um século se iniciara um claro movimento de retorno ao tomismo, ou melhor, ao pensamento genuíno do Doutor Angélico, para além de todas as oposições de escola.[137]

Quando Buzzetti chegou ao Alberoni em 1793, essa direção tomista ainda estava viva, e ele foi iniciado no estudo de Santo Tomás – em filosofia e em teologia – na escola dos Padres de Missão.[138] Como texto de escola de filosofia, Buzzetti, Testa e depois Serafim Sordi usaram o *Institutiones Philosophiae* do jesuíta Gaspar Sagner, na edição alberoniana de 1767-1768, rica em citações de Santo Tomás e nas remissões a suas obras, remissões que

137 Para maior amplitude, v. C. Fabro, *Storia della filosofia* (in collab.), 2ª ed., Roma, 1959, t. II, p. 919 ss.

138 V. G. F. Rossi, C. M., "La formazione tomistica di Vicenzo Buzzetti nel Collegio Alberoni", in *Div. Thom.*, 1957, pp. 314-332.

fazem supor que os escritos do Doutor Angélico estavam à disposição dos estudantes. O mestre que ensinou filosofia a Buzzetti e a Testa foi aquele Bartolomeu Bianchi, C. M.,[139] que "desde os primeiros meses" de escola alimentava em seus discípulos filósofos "o amor a Santo Tomás", e que nas disputas, para terminar a discussão, fazia sua profissão de tomismo, aludindo à sua estima pelo Doutor Angélico, bem conhecida dos próprios alunos: *Prefiro pensar, por Deus, com S. Tomás, contra quem tu [arguente], saiba...* "Sentire mehercle malo cum S. Thoma, quem tu [arguens], quanti faciam, nosti..." (Ms. Alberon, Bianchi H., p. 284).

Tornando-se Buzzetti professor do Seminário de Piacenza, primeiro de filosofia (1806-1808) e depois de teologia (1808-1824), deu a seu ensino uma decisiva base tomista. Mas as *Institutiones philosophicae iuxta D. Thomae et Aristotelis inconcussa dogmata a Vicentio Buzzetti comparatae necnon a D. Angelo Testa... adauctae et traditae* (ed. Masnovo, Piacenza, 2 vols., 1940-1941)[140] transmitiram-nos o tomismo de Buzzetti elaborado por Testa. De Buzzetti são só inicial e parcialmente as *Institutiones*, que foram depois "adauctae et traditae" durante uma dezena de anos por seu sucessor, Testa. Apresentam um tomismo que Masnovo reconheceu demasiado maduro para poder ser considerado incipiente, um tomismo que não deriva de um hipotético e ocasional contato de Buzzetti com os Padres Romanos exilados em Piacenza nem da Escola Piacentina de São Pedro, que Buzzetti não pode ter frequentado, nem de um estudo pessoal de Santo Tomás: deriva do desenvolvimento do movimento filosófico que os Padres da Missão iniciaram em Piacenza ao abrir o Colégio Alberoni. A originalidade das *Ins-*

139 V. também G. F. Rossi, C. M., "Bartolomeo Bianchi maestro di filosofia del Buzzetti", in *Div. Thom.*, 1957, pp. 430-452.

140 A edição compreende só a Lógica, a Ontologia (falta, no entanto, inicialmente – antes de 1821 – o texto da questão sobre a distinção entre a essência e o *esse*) e a Psicologia.

titutiones – na parte até agora publicada – está em sua força especulativa nos problemas metafísicos, superior, às vezes, à da mesma *Summa Philosophica* do dominicano Roselli que Buzzetti pôde conhecer no Alberoni, como se vê na clara defesa da distinção real entre essência e *esse* (ausente nos alberonianos) mediante a noção de participação.[141] A Escola Alberoniana, que foi considerada influenciada por Condillac e ligada a Locke, torna-se historicamente a primeira fonte do tomismo de Luis Dodici, Vicente Buzzetti, Felipe Giriodi, Angelo Testa, Vicente Fioruzzi, Serafim Sordi, Antonio Ranza, etc.

Alunos de Buzzetti em teologia foram os irmãos Domingo e Serafim Sordi. Estes, entrando depois na ressurgida Companhia de Jesus, atraíram para a nova direção o P. Taparelli d'Azeglio e alguns outros jovens, suscitando, especialmente no Escolasticado de Nápoles, um vivo entusiasmo pela volta à observância das primitivas Constituições inacianas; mas tudo foi cortado por ordem superior, e o Colégio Romano, da Roma onde dominavam Tongiorgi, Dmowski, Palmieri e Secchi – dinamistas –, opôs-se inexoravelmente e durante muito tempo à nova direção. O primeiro tomismo afirmou-se na Companhia, a passos lentos, só na segunda metade do século, devido a *La Civiltà Cattolica*, fundada pelo célebre polemista P. Curci (cujas *Memórias* são uma fonte preciosa sobre a luta travada na Companhia pelos "jovens tomistas") e pelo Aloisanum, ou escola superior da província lombardo-vêneta, que teve no P. Mauri o primeiro escritor do *Cursus Forojuliensis* de filosofia; nesta segunda metade do século, destaca-se a incansável atividade do P. Mateus Liberatore, que, passando do ecleticismo ao tomismo,[142] contribuiu em alto grau para que este se afirmasse nos ambientes romanos (como o Colégio Romano) que se mostravam

141 Cf. C. Fabro, *Prefazione* ao estudo de G. F. Rossi: "La filosofia nel Collegio Alberoni e il neotomismo", Piacenza, 1959, p. XV ss.

142 Cf. P. Naddeo, *Le origini del Neo-Tomismo e la scuola napoletana di G. Sanseverino*, Salerno, 1940, p. 11 ss.

particularmente reticentes, com a reelaboração de suas *Institutiones logicae et methaphysicae* (às quais se seguiram importantes estudos sobre o problema do conhecimento e sobre o composto humano) e com sua atividade de escritor de *La Civiltà Cattolica*.

Mas o príncipe deste renascimento é, sem dúvida, o cônego napolitano Caetano Sanseverino: uma vez compreendida a importância vital do tomismo, devido também ao barão Vicente de Grazia, ele fez um plano de trabalho completo, que compreendia a fundação de uma academia tomista (que se deu em 1846; e em 1874 se converteu em Academia de Santo Tomás) cujas sessões regulares ocorriam na Universidade de Nápoles, e a publicação das discussões da Academia e de estudos originais na revista *Scienza e fede* (fundada por ele em 1840), onde escreviam também os jesuítas Sordi, Liberatore e outros, e de uma coleção de obras modernas, a *Biblioteca Católica*. Mas, sobretudo, Sanseverino reuniu ao seu redor um grupo de jovens animosos que o ajudaram em sua difícil empresa e continuaram sua obra até os primeiros decênios de nosso século; entre eles podemos citar N. Signoriello, S. Calvanese, G. Portenova, G. Prisco e S. Talamo. Principal fruto do trabalho desse incomparável organizador foi a *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, da qual saíram (a partir de 1852) sete amplos volumes que representam apenas metade da obra projetada (Signoriello publicou um apreciável compêndio [de 3 volumes] da obra completa, que foi traduzido a várias línguas). A obra, que constitui o fruto de vinte anos de incansável preparação, não pode ser confrontada com a produção buzzettiana, pela clareza e profundidade da discussão; a informação histórica, tanto da Antiguidade como da Escolástica cristã e da própria filosofia moderna, é dada com grande número de referências nas línguas modernas originais. Pelzer observa justamente que "elle n'a pas encore été réfaite dans la néo-scolastique contemporaine" [ela ainda não foi refeita na neoesco-

lástica contemporânea].[143] Assombra neste homem o vasto conhecimento da filosofia moderna inglesa, francesa e alemã. Nas páginas 132 e seguintes do volume I, está exposto o idealismo de Kant, Fichte, Schelling e Hegel (deste último se citam a grande *Lógica* e a *Enciclopedia* em seu texto original). Conhece também – ainda que, ao que parece, de segunda mão – a esquerda hegeliana de Fr. Strauss, B. Bauer, L. Feuerbach, e a direita francesa de Michelet, Leroux, Quinet... (*op. cit.*, p. 147). Sanseverino elogia a obra iniciada de *La Civiltà Cattolica* em defesa da Escolástica e compraz-se de que também na Alemanha sejam abandonadas as acusações contra a Escolástica e surjam homens que a defendam abertamente: *a filosofia escolástica, em pescial aquela exornada pelo Aquinate, foi também acomodada às sacras disciplinas*, "philosophiam scholasticam, eo praesertim modo quo ab Aquinate exornata atque ad sacras disciplinas accomadata fuit" (*op. cit.*, p. 155), como o P. José Kleutgen, Júlio Stahl e Jacob Clemens. A obra de Sanseverino foi saudada por Liberatore como o "triunfo da causa da Escolástica" (*op. cit.*, p. 18). A chama já estava acesa para não apagar-se. Além dos jesuítas da *La Civiltà Cattolica*, entre os quais tem participação importante o P. Cornoldi (1822-1892) na luta contra Rosmini, a Escolástica inspirada num bom tomismo é defendida em Udine pelo professor Di Giorgio; em Turim por G. Audisio; em Perugia por G. Pecci (irmão de Leão XIII); em Bolonha pelo professor Battaglini; na França por homens como Chieco, Possé, Grandelande, Sauvé e Thuault; na Alemanha, com Kleutgen, impunha-se pelo número e pela diligência das investigações históricas e doutrinais a obra de Alberto Stöckl.

Também em Roma a direção buscada pela *Aeterni Patris* venceu as últimas resistências nos institutos eclesiásticos. O Colégio Romano conta,

143 Pelzer, A., *Les initiateurs du néo-thomisme contemp.*, resumo, Lovaina, 1911.

entre os partidários mais ativos da neoescolástica, além de Cornoldi, com M. de Maria e V. Remer (1843-1910), com P. de Mandato e P. Geny, autores de bons manuais de tendência tomista, com o espanhol G. Urraburu (1844-1904), que escreveu uma monumental síntese de filosofia inspirando-se em Suárez; e deram grande impulso aos problemas especulativos L. Billot e G. Mattiussi, cujo tomismo influiu na direção doutrinal da Pontifícia Universidade Gregoriana (órgão: rev. *Gregorianum*, 1920 s.). No Apollinaire, convertido depois em Pontifício Ateneu Lateranense, a neoescolástica encontrou viva oposição em Francisco Segna (depois Cardeal), mas foi seguida com decisão pelos teólogos P. R. Tabarelli (m. em 1909) e L. Buonpensiere (m. em 1929). No Ateneu Urbano de Propaganda Fide, a neoescolástica recebeu forte impulso em teologia com Fr. Satolli, A. Lepicier, e, em filosofia, com B. Lorenzelli (1853-1915), depois Cardeal. A revista *Euntes Docete* é o órgão das Faculdades de Teologia, de Filosofia e de Missiologia (1948 s.). O Colégio de Santo Tomás em Minerva, fundado em 1577, convertido em 1909 em Pontifício Instituto Angelicum, foi o promotor, como vanguarda da missão doutrinal da Ordem Dominicana na urbe, do tomismo tradicional, no qual se distinguiram o Cardeal T. Zigliara, A. Lepidi, T. Pègues, E. Hugon, A. Zacchi, R. Garrigou-Lagrange (n. em 1877) e M. Cordovani (1883-1950). O Ateneu dominicano tem como órgão a revista *Angelicum* (1923 s.).

Centros ativos de estudo da neoescolástica seguem sendo o *Aloisianum* de Gallarate e o Pontifício Ateneu Salesiano de Turim e Roma com as Faculdades de Teologia, de Filosofia e de Pedagogia (publica o *Salesianum*, 1941 s.). Assinalemos especialmente o Colégio Alberoni de Piacenza, que dirige a publicação do *Divus Thomas* (3ª série, 1924 s.), que foi a primeira revista a patrocinar a neoescolástica.

Capítulo VIII

Tomismo e pensamento moderno

Ainda falta fazer uma adequada confrontação entre o autêntico pensamento tomista e o pensamento moderno com respeito tanto à orientação geral dos problemas como aos diversos sistemas de pensamento surgidos em oposição à tradição escolástica. Habitualmente, a obra de Santo Tomás está envolta na condenação geral da Escolástica feita pela cultura moderna, estimulada primeiro pela hostilidade difusa da Reforma e depois pelo novo "princípio da imanência". A maior oposição à volta ao tomismo deu-se na França com o tradicionalismo e o ontologismo, e na Alemanha com o grupo de tendência idealista de Hermes, Günther e Frohschammer.[144] Por exemplo, o tradicionalista Bautain escrevia ao decano da Faculdade de Teologia de Tubinga pedindo-lhe ajuda na luta contra o racionalismo e a velha Escolástica, para defender a sacra causa da fé contra a razão; ao qual respondeu com energia o grande Moehler que "Santo Tomás... e, em geral, os teólogos escolásticos tinham razão quando afirmavam que a verdade de razão de que Deus é e a consideração racional de que Cristo merece fé são "preambula fidei" e não "articula (sic!) fidei", mas que isso não está em pugna com a posição de Santo Anselmo ou com a de São Gregório Nazianzeno, quando este diz que a fé é o fundamento do conhecer".[145]

---

144 Frohschammer, J., *Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin kritisch gewürdigt*, Leipzig, 1889. No prefácio o autor declara expressamente que escreveu a obra para obstaculizar a volta do tomismo como projetado na *Aeterni Patris* de Leão XIII.

145 Carta de 26 de fevereiro de 1835, in J. A. Moehler, *Ges. Aktenstücke u. Briefe*, I, München, 1928, p. 308.

A volta do tomismo às escolas católicas, desejada por Leão XIII, teve o efeito imediato de gerar desconfiança de toda síntese direta entre fé cristã e pensamento moderno; insistiu-se especialmente em apresentar o pensamento de Santo Tomás com sua antítese explícita, por causa da distinção clara das relações entre razão e fé e à adoção do realismo ontológico aristotélico na estrutura tanto do ser como do conhecer. O hegeliano L. Feuerbach distinguiu a especulação tomista como o tipo de teologismo metafísico que, disfarçado por Hegel, havia que eliminar para voltar a ter-se o homem natural em toda sua autenticidade.[146] Feuerbach dá muitos textos traduzidos diretamente das obras maiores de Santo Tomás. A oposição entre tomismo e pensamento moderno foi declarada recentemente por R. Eucken, L. Rougier, G. Saitta e, no campo católico, por Io. Hessen.

Assinalamos, a título de exemplo, três ataques típicos ao renascimento do tomismo provenientes da Alemanha, da França e da Itália, em oposição ao programa da *Aeterni Patris*.

a) *R. Eucken ou o ataque por parte do neokantismo*[147]

A tese principal é de índole historicista: não tem sentido em pleno século XIX, no triunfo do pensamento moderno, voltar a um pensamento medieval

---

146 Cf. as amplas citações tomistas em: "Das Wesen des Christentums, Erläuterungen...", in *Sämtl. Werke*, ed. Bolin-Jodl, VI, Suttgart, 1903, p. 336 ss.

147 R. Eucken, *Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit*, 1ª ed. H. Haacke, Leipzig, 1886; 2ª ed. Bad Sachsa, 1910. O volume é uma recompilação de artigos publicados em 1882 no *Allgemeine Zeitung* como réplica à Encíclia *Aeterni Patris*. Cito as duas edições com I e II; *Thomas Aquinas und Kant, ein Kampf zweier Welten*, Berlin, Retther u. Reichard, 1901 (ensaio já publicado em "Kantstudien", 1901, pp. 1-18), como resposta à Encíclica de Leão XIII ao episcopado e ao clero da França de 8 de setembro de 1899, na qual o Pontífice – contra a propagação do subjetivismo moderno – recordava as prescrições da *Aeterni Patris*.

como o tomista, unido a um conceito de vida completamente superado; o mundo de Santo Tomás não é nem pode ser o mundo do homem moderno. A fórmula é: "Íntima incompatibilidade de Aristóteles com o cristianismo, bem como a impossibilidade por parte do tomismo de assumir em si o conteúdo da cultura moderna" (II, 48. É o *Nachwort* à II ed., onde o autor contesta a crítica do católico Dr. Dittrich, *Die Philosophie und Kultur der Neuzeit und die Philosophie des h. Thomas von Aquino*, Köln, 1887).

É certo que Santo Tomás reconheceu para o saber um campo próprio (*ein selbstständiges Gebiet*) – e, portanto, sua obra foi um progresso no caminho para a liberdade –, mas sempre sob o pressuposto da subordinação da razão à fé, e, portanto, da negação da investigação livre à autoridade. Tomás, mais que aos espíritos criativos, como Platão e Kant, pertence àqueles que ordenam o material que têm à sua disposição; seu fim foi assinalar o estreito acordo entre o cristianismo e o mundo natural (I,2-5; II, 6-9; cf. também I, 25; II, 24).[148]

Especialmente o projeto de Santo Tomás de fazer uma aliança entre Aristóteles e o cristianismo, a natureza e a graça, a razão e a revelação sob o princípio de que "a graça não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa", e de ordenar tudo à "glória" (*Herrlichkeit*) da vida futura, é uma mescla contraditória de elementos inconciliáveis que não podia alcançar nenhum êxito (I, 6-9; II, 9-13).[149] Além disso, Aristóteles e o cristianismo encontram-se em completa oposição: o homem já não pode ser considerado uma parte

148 Cf. também *Thomas von Aquino und Kant*, p. 27.

149 O autor reconhece nisto a grande diferença existente entre Santo Tomás e Lutero quanto às relações entre fé e razão: "Wissen und Glauben geraten nicht miteinander in Widerspruch. So verhalten sich Vernunft und Offenbarung weit freundlicher zueinande als z. B. bei Luther, der sich nicht genung darin tun kann, den schroffen Gegensatz von Natur und Gnade hervorzukehren" (I, 8; II, 12: cito o texto da 2ª ed.; o da 1ª é um pouco mais amplo).

qualquer, mas está no centro do mundo, e assim Santo Tomás alterou tanto o mundo da natureza como o da graça (I, 10-24; II, 14-21).

Ataca também o autor a doutrina tomista tanto das relações entre o indivíduo e a sociedade como das entre Igreja e Estado, a qual faz os príncipes sujeitos ao Papa e o Estado sujeito à Igreja, justificando os horrores das violências da Inquisição (I, 38-42; II, 34-38).

A conclusão que se delineava desde o princípio é dupla:

a) De nenhuma maneira se pode apresentar Santo Tomás como o tipo de filósofo cristão pela "fratura" (*Bruch*) que introduziu em todos os campos, rompendo a unidade da vida espiritual, precipitando-a no irracionalismo e subordinando a personalidade à objetividade da autoridade (I, 43). *b)* Não existe, pois, nem poderá mais existir um tomismo; o tomismo significa na atualidade uma coisa distinta daquilo que era na Idade Média, e, ainda que muitos se creiam hoje tomistas, tomistas no sentido de Santo Tomás já não existem (I, 43-53; II, 38-46). *Aut-Aut*: ou se quer ser tomista e se volta à Idade Média com tudo o que isso significa, ou se quer ser moderno, e então não tem nenhum sentido a volta a Santo Tomás e há que convir que já passou o tempo do tomismo (I, 53; II, 46).

O ensaio *Thomas von Aquino und Kant*, de 1901, chega também a essa conclusão, para assinalar que o tomismo é estranho ao conceito moderno de interioridade e liberdade que vemos em Kant, à elaboração da "substância espiritual" que garante a busca da verdade (p. 8 ss.). O realismo imediato de Aristóteles, sua antiquada concepção da natureza e o abstratismo das ideias e dos princípios universais assinalam a íntima contradição que têm com o aristotelismo o idealismo e o naturalismo, bem como a impossibilidade de unir o aristotelismo a alguma religião e mais ainda ao cristianismo (p. 33 ss.). A tentativa de Santo Tomás de fazer uma síntese de Aristóteles com o cristianismo é um simples episódio histórico que deve permanecer

em seu lugar, como uma falha completa em prejuízo do próprio cristianismo (p. 37 ss.). Corresponde aos modernos seguidores de Kant "reivindicar a verdadeira substância da vida para a libertação, o esclarecimento e a interiorização do mundo espiritual...", sem se deixarem impressionar pela acusação de subjetivismo e de incredulidade lançada pelo tomismo (p. 42 ss.).[150]

b) *O racionalismo de L. Rougier*[151]

Trata-se de uma vasta compilação com pretensões histórico-críticas acerca dos resultados sobre as investigações da formação do tomismo no seio da Escolástica, feita com um critério completamente oposto ao de Eucken. O fim está declarado no prefácio: "Cet ouvrage est consacré à l'étude historique du problème dont la Scholastique a discuté par excellence, celui de l'accord de la raison et de la foi, et à l'examen critique de la solution qu'en a proposée le Thomisme et que le Magistère ecclésiastique a sollennellement adoptée" [Esta obra é consagrada ao estudo histórico do problema que a Escolástica discutiu por excelência, o do acordo da razão e da fé, e ao exame crítico da solução dele que o tomismo propôs e o Magistério eclesiásito adotou solenemente] (p. XVII).

A posição do tomismo na Escolástica reivindica o ter superado os dois escolhos contra os quais se choca toda tentativa de conciliar fé e razão, o ra-

---

150 No apêndice (*Nachwort*) que acompanha o *Die Philosophie des Thomas v. Aquino*, 2ª ed., o autor – mesmo sem modificar a substância de sua tese – toma nota das críticas de Dittrich e reconhece amplamente os métodos singulares da obra e da especulação tomistas, que antepõe ao fideísmo protestante (2ª, 49 ss.).

151 *La Scolastique et le Thomisme*, Gauthier-Villars, Paris, 1925, p. 811. A obra parece querer ser uma resposta ao célebre ensaio do tomista napolitano e primeiro secretário da Pont. Academia Romana de Santo Tomás, S. Talamo: *L'Aristotelismo della Scolastica nella storia della filosofia*, 3ª ed. Siena, 1881, que é citado pelo autor na p. XXVII.

cionalismo e o fideísmo, as intemperanças dos dialéticos e o sujeitismo dos partidários de Ockham: "En partant des principes de philosophie naturelle posés par Aristote, on peut établir démonstrativement les fondements de la foi, l'existence de Dieu, le monothèisme, etc.; on peut, pareillement, réfuter victorieusement les objections des hérétiques contre les mystères de la religion qui, tout en étant suprarationnels, ne sont pas pour cela antirationnels" [Partindo dos princípios de filosofia natural postos por Aristóteles, pode-se estabelecer demonstrativamente os fundamentos da fé, a existência de Deus, o monoteísmo, etc.; pode-se, paralelamente, refutar vitoriosamente as objeções dos hereges contra os mistérios da religião, que, sendo embora suprarracionais, não são por isso antirracionais]. Para levar a cabo essa empresa, Santo Tomás abandonou o Platão dos Padres e dos primeiros escolásticos para voltar a Aristóteles, partidário de um realismo imanentista inconciliável com os dogmas fundamentais do cristianismo e proponente de uma filosofia da natureza que foi demolida parte por parte a começar pela escola nominalista de Paris no século XIV e depois pela física moderna: "On se demande alors pourquoi l'Aristotélisme, qui a si complètement échoué dans as destination originelle, a pu si complètement triompher dans ce domaine de hasard, auquel il n'était nullement prédestiné: la justification rationelle du dogme révélé" [Pergunta-se então por que o Aristotelismo, que fracassou tão completamente em sua destinação original, conseguiu triunfar tão completamente nesse domínio de acaso, ao qual não estava de modo algum predestinado: a justificação racional do dogma revelado] (p. XXI).

A resposta a esta interrogação, que é o aspecto original da crítica do autor, encontra-se na profunda modificação ou transformação que Santo Tomás introduziu no aristotelismo, ou seja, a transformação da distinção lógica que Aristóteles punha entre duas questões: *quid sit* e *an sit* na *distinção real da essência e do ser*. Segundo o autor – não seremos nós os que o

contradiremos –,esta distinção é decisiva para toda a metafísica tomista e indispensável para a reta inteligência da natureza de Deus e do significado de todos os dogmas do cristianismo: Criação, Trindade, Encarnação, imortalidade dos Anjos e das almas humanas (p. XXII ss.).

A conclusão do autor é tomada de Duhem, e consiste na declaração da falha completa da síntese tomista: "La vaste composition élaborée par Thomas d'Aquin se montre à nous comme une marqueterie où se juxtaposent, nettement reconnaissables et distinctes les unes des autres, une multitude de pièces empruntées à toutes les philosophies du Paganisme hellénique, du Christianisme patristique, de l'Islamisme et du Judaisme. Le Thomisme n'et pas une doctrine, il est une aspiration et une tendance; il n'est pas une synthèse, mais um désir de synthèse" [A vasta composição elaborada por Tomás de Aquino mostra-se-nos a nós como uma marchetaria onde se justapõe uma multidão de peças claramente reconhecíveis e distintas umas das outras, tomadas de todas as filosofias do paganismo helênico, do cristianismo patrístico, do islamismo e do judaísmo. O tomismo não é uma doutrina, mas uma aspiração e uma tendência; não é uma síntese, mas um desejo de síntese] (p. XXVIII).

Não se trata, todavia, insiste por sua conta o autor, só de falha, mas também de uma sucessão de contradições, seja com respeito ao pensamento de Aristóteles, seja com respeito ao significado das verdades do cristianismo. E existe outra contradição, adverte o autor, que reside na atitude ambígua da própria Igreja para com o tomismo; já que ao tomismo teologizante dos dominicanos se contrapõe o tomismo antropológico de Suárez e de Molina, "qui représenttent la façon d'équivoquer des Jésuites" [que representam o modo de usar equívocos dos jesuítas] (p. XXXII). O problema apresentado por Santo Tomás "não é só um problema mal resolvido, é antes de tudo um problema mal apresentado" (p. XXXVI). Esse é o objeto do prolixo volume, que encontrou no campo tomista a maior oposição, mas que é

sintomático como exponente de uma atitude que não é raro encontrar em certos ambientes católicos.

c) *O antitomismo atualista de G. Saitta*[152]

"Nosso propósito, como verão os leitores, foi o de demonstrar o significado político da filosofia tomista, a qual, em seu ecletismo, está completamente direcionada a estabelecer solidamente as bases da concepção teocrática da vida" (7).

O erro metodológico do tomismo está já presente na Patrística: é o de racionalizar o dogma, o de assimilar a filosofia grega ao conteúdo da Revelação..., chegando a uma síntese só aparente, mas uma síntese indispensável à Igreja para seus fins práticos, já que "a Igreja havia intuído exatamente de seu ponto de vista que o desenvolvimento de todos os elementos políticos, sociais, científicos da Antiguidade representava um perigo permanente para sua existência; e uma Europa que, experta com a experiência cristã, recria com crescente originalidade o pensamento greco-romano era uma Europa perdida para sempre para sua influência" (p. 12).

Pode observar-se que, nas sucessivas análises, o autor demonstra amiúde um conhecimento direto dos textos tomistas e da estrutura da especulação tomista. E a conclusão é a mesma de Rougier e de Duhem: "Toda a sua atividade [a de Santo Tomás] é dominada pelo profundo desejo de acumular o saber de seu tempo, de reordená-lo e de aclará-lo, com o fim de que servisse aos fins religiosos e políticos da teocracia, que a seus olhos era o fundamento estável e visível da religião a que se havia consagrado. Em vão se buscarão nele novas intuições filosóficas; sua tarefa foi certamente grandiosa e ele tentou leva-la a efeito, mas esta tarefa, que conseguiu certamente

152 *Il carattere della filosofia tomistica*, Firenze, Sansoni, 1934. Publicado antes em artigos no *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1932, dirigido por G. Gentile.

soldar elementos heterogêneos e opostos entre si, esteve falta dessa luz superior que revela o gênio filosófico. Tomás foi o maior 'summista' medieval, mas não foi absolutamente um filósofo original" (p. 22).

Todo o seu proceder está viciado na raiz, proclama o autor, pela subordinação da razão à fé, ainda que Santo Tomás conceda em algumas palavras certa autonomia da razão com respeito à Revelação. Especialmente a preferência dada a Aristóteles "absolutamente não se explica por motivos de ordem especulativa, mas por motivos de ordem puramente religiosa ou apologética; isto é, em substância, de ordem política", da necessidade de submeter-se à Igreja no quadro da hierarquia católica, cujo cume é o Papado (p. 24).

O autor passa a comprovar sucessivamente esta tese em cinco capítulos: *teologia e filosofia, imortalidade da alma e conhecimento humano, a Teodiceia, liberdade humana e graça* e *teocracia*. Assinalemos com respeito a isso algumas afirmações ou conclusões: as demonstrações da espiritualidade e da imortalidade da alma individual não levam a nada (p. 29); a distinção entre intelecto agente e intelecto possível depende de "... exigências religiosas" (p. 37); nenhuma das cinco vias para provar a existência de Deus chega a seu fim (p. 55 ss.), seja por seu "exteriorismo" fundado na ideia de um governo de Deus *ab extra*, do qual se passa depois para a teocracia papal (!) (64), seja porque "o princípio de causalidade – como demonstrou Kant – só é aplicável ao mundo dos fenômenos" (p. 67). Particularmente, a sujeição da atividade de toda realidade, como faz Santo Tomás, à vontade divina, tanto no mundo da natureza como no da graça, trai o fim evidente de subordinar a moralidade e a política à práxis eclesiástica (p. 80); a necessidade dos Sacramentos para a vida da graça submete os fiéis a uma completa sujeição à hierarquia, de maneira que todos os dogmas se resolvem "no dogma único do autoritarismo sobrenatural representado pelo Papa, Vigário de Cristo, que tem em si toda a autoridade espiritual, jurídica e

política" – a papolatria –, como um paladino da "teocracia papal". (O juízo último sobre Santo Tomás encontra-se na p. 137 ss.).

d) *A oposição ao tomismo por parte de Johannes Hessen*[153]

O chamado de Eucken à oposição à volta a Santo Tomás proclamada pela *Aeterni Patris* foi recolhida com empenho – por estranho que possa parecer – pela parte católica com uma insistência e obstinação que sugere reflexões e constatações amargas e dolorosas para a orientação contemporânea da filosofia cristã; pode-se dizer com toda a objetividade, em minha opinião, que Hessen não fez outra coisa que recolher os juízos mais negativos em relação ao pensamento tomista, esquecendo, por um lado, toda contribuição positiva e a enorme originalidade e energia daquele pensamento com respeito a seus contemporâneos, e exasperando, por outro lado, as lacunas ou deficiências que pudessem encontrar-se nele. Em comparação com Eucken, que sabe manter sua oposição num nível de sobriedade e senhorio, aqui o ataque mani-

153 É sacerdote católico, professor na Universidade de Colônia. Sua aversão ao tomismo circula em todas as suas obras, especialmente em *Erkenntnistheorie*, Berlin u. Bonn, 1926, e em *Das Kausalprinzip*, Augsburg, 1928. Foi exposta de forma sistemática em *Thomas von Aquin und Wir* (E. Reinhardt, München-Basel, 1955), que é a 2ª ed. de *Die Weltanschauung des Thomas von Aquin* de 1926 (Strecker u. Schroeder, Stuttgart): as partes I e II estão quase intactas, enquanto a *Einleitung: Thomas heute* (7-16) e a parte III com a conclusão (*Was können wir von Thomas lernen?*) foram atualizadas e reelaboradas quase por completo. As citações são da edição de 1955; quando as duas coincidem, indicamos as duas.

O inspirador direto da parte católica do antitomismo de H., a julgar pelas frequentes citações, parece ser J. Frohschammer, *Die Philosophie des hl. Thomas von Aquino, kritisch gewürdigt*, Leipzig, Brockhaus, 1889, o qual parte precisamente da *Aeterni Patris* de Leão XIII (cf. pp. VI, XII, XVII passim).

festa uma consciência turva e turbada que sabe mover-se no terreno minado do pensamento moderno condenado pela Igreja.

Tomado o fio de Eucken, o autor proclama como dever de "justiça" (*Gerechtigkeit*) a necessidade de opor-se ao chamado de Leão XIII, de São Pio X e de Bento XV à "volta a Santo Tomás", zombando dos católicos que a promoveram (Erhle, Manser, Grabmann...); e aplaude, por outro lado, a todos os que – especialmente na Alemanha – nesta primeira metade do século tentaram debilitá-la (Erhard, Baeumker, Mitterer, Santeler, Wittmann, Winter, estudioso e partidário este último do antitomista Frohschammer). Com Winter conclui satisfeito que "*o grande comentador de Santo Tomás no século XX deve ser antitomista*", e que "*nos círculos científicos do catolicismo de hoje* é rejeitada *toda absolvi*ção do sistema tomista" (p. 14 ss.; destaque do autor).

O ataque às doutrinas tomistas é levado com encarniçamento metódico. Dominado pelo espírito do sistema, falta a Santo Tomás todo contato com a realidade, mais que a qualquer outro escolástico, excetuando Scot (p. 24 ss.); mas o "sistema" que constitui o escopo do tomismo não está no plano filosófico, mas no teológico. Sua obra, que parece tão grande, não é mais que uma elaboração reflexa: é uma "filosofia de prescrição eclesiástica" (*eine kirchlich gebundene Philosophie*) segundo uma estreita "dependência da filosofia em relação à Teologia", e, portanto, uma "filosofia de autoridade" (p. 82 ss.). Por isso se choca contra o grandioso edifício tomístico o "processo acrítico", e em particular a identificação, ou seja, a contínua mudança (ou paralelismo: H. Meyer) da ordem lógica com a ordem ontológica, como se pode ver em todos os momentos do sistema (a doutrina dos universais, a composição de matéria e de forma, bem como a de essência e *esse*, a doutrina do mal e da moralidade...); daí o fundamento do ataque à difusão do tomismo por parte das outras escolas da Escolástica (p. 92 ss.). O erro fundamental está, pois – segundo o autor –, na *confusão* que Santo Tomás faz de filosofia e religião

enquanto proclama sua identidade "parcial", o que revela nada menos que um "desconhecimento da essência da religião"! (*eine Verkennung des Wessens der Religion*), o que o Fr. Heiler reforça com a acusação de intelectualismo (p. 106 ss.). Melhores foram Kant Schleiermacher, Ritschl e seus seguidores, distinguindo cuidadosamente as duas esferas (!). Isto o levou claramente a compreender mal tanto a religião como a filosofia.[154]

O perigo, a carcoma no edifício tomista é, portanto, dupla e recíproca: transferir a filosofia para o âmbito da fé, tornando-a absoluta, e rebaixar a fé à esfera da filosofia, tornando-a relativa, ou seja, sujeito histórico; então, como o primeiro erro de método foi o intercâmbio direto da ordem lógica com a ontológica, assim o segundo erro, igualmente grave, é tal identidade de filosofia (isto é, de metafísica) e religião (p. 111 ss.).

A raiz de toda esta "flexão" teorética, que angustia a articulação tanto da filosofia como da religião, deve ver-se na *adoção direta e integral do aristotelismo* que Santo Tomás proclamou como fundamento e instrumento exclusivo da elaboração da verdade cristã, patrocinando, pois, um "aristotelismo cristão" (p. 8 ss.; 112 ss.), ao qual as prescrições pontifícias quiseram voltar a conceder todas as honras. Mas não há nada mais contrário ao pensamento cristão que a concepção aristotélica do real, que é imanentismo, naturalismo puro, dualismo completo..., em claro contraste com a tradição patrística, absolutamente concentrada sobre o texto bíblico e que admitia, se tanto, uma aproximação a Platão, como fez Santo Agostinho (p. 125 ss.).

---

154 O autor ataca aqui, de maneira especial, o princípio de causa, base das cinco vias para a demonstração da existência de Deus (p. 109 ss.). Em particular, a noção aristotélica de Deus é o que há de mais contrário à Bíblia e ao Novo Testamento (p. 128 ss.). Cf. especialmente também: *Erkenntnistheorie*, Berlin u. Bonn, 1926, p. 132 ss., e *Das Kausalprinzip*, espec. p. 50 ss., 219 ss. Sobre as polêmicas suscitadas pelo volume, veja-se o resumo feito pelo mesmo H. na 2ª ed., E. Reinhardt, München, 1958, e na autobiografia *Geistige Kämpfe der Zeit im spiegel eines Lebens*, Glock u. Lutz, Nürenberg, s. d. (ma. 1959), pp. 76-83.

Mas o que o autor concede a Santo Agostinho, isto é, o ter transformado, elevando-o a um nível superior da verdade cristã, o dualismo platônico com seus inconvenientes, não leves, não o quer conceder a Santo Tomás com respeito a Aristóteles; não conhece ou não quer conhecer a superior e clara síntese de aristotelismo e de platonismo que o tomismo representa, até segundo a mais recente historiografia. Trata-se de que com Kant e com o pensamento moderno se fez justiça para sempre à Escolástica e em especial ao tomismo:[155] qualquer "volta a Santo Tomás" é, portanto, um contrassenso; seu sistema não pode tomar-se de maneira nenhuma como uma expressão adequada do mundo ideal cristão (p. 131). Por isso não há nada tão destruidor e contraproducente como o chamado "neotomismo", que se propõe a conciliar a doutrina tomista com o pensamento moderno.

e) *Aproximações positivas*

Não obstante, em diversas ocasiões se tentou uma aproximação em "sentido positivo" entre Santo Tomás e Kant; o problema que polarizou o maior esforço neste primeiro século da volta à Escolástica foi o suscitado por Kant, o fundamento da objetividade do conhecimento, que parecia comprometido em sua raiz pelo apriorismo kantiano. O valor objetivo do conhecer humano na filosofia aristotélico-tomista está fundado na intencionalidade, ou relação essencial que o ato de conhecer, e, com o ato, as "espécies" ou meios subjetivos para conhecer, têm com a realidade que representam. Segundo uma interpretação recente, o P. Sertillanges ressaltou as afinidades existentes entre as concepções metafísicas e morais de Kant e de Santo Tomás; a impossibilidade de um "regressus in infinitum" nas

155 Cf. p. 86 ss.: *Die Ueberwindung der Scholastik durch das neuzeitliche Denken* (este capítulo é um acréscimo da 2ª ed.).

causas (2ª via) corresponde ao princípio kantiano da II antinomia de que, "dado o condicionado, é dada também a série inteira das condições e, portanto, o mesmo Incondicionado". Igualmente, com respeito à eternidade do mundo, à concepção da "liberdade numenal" e ao "reino dos fins", Kant expressaria com outros termos a mesma concepção tomista.[156] Santo Tomás e Kant constituiriam dois momentos análogos e complementares da consciência ocidental. Assim como Santo Tomás revolucionou a teologia católica com a distinção clara entre razão e fé, com Kant a filosofia moderna distinguiu como o conhecimento da realidade é objeto da ciência e da metafísica. A distinção kantiana entre fenômeno e número, entre ciência e filosofia pura (metafísica), segundo outros, está relacionada com a antiga distinção do pensamento grego entre natureza (φύσις) e convenção (νόμος), conservada em plano superior por Santo Tomás no clima espiritual do século XIII como elemento essencial da "philosophia perennis", com clara distinção entre razão e fé. A importância da especulação kantiana reside em ter dado o verdadeiro conceito da ciência moderna, na qual o homem – com suas "hipóteses", projetos, antecipações... – já não permanece passivo, mas ativo; este núcleo fundamental (*basic*) do kantismo é válido em si, prescindindo da complexa construção filosófica que Kant lhe acrescentou, e pode muito bem estar de acordo com o realismo tomista.[157] Na Itália, aproximou-se mais decididamente do problema teorético A. Carlini, o qual considera a posição de Kant situada além de todo racionalismo e fideísmo puro; também para o Doutor Angélico fé e razão se distinguem claramente, mas não se separam; o "intellectus", apesar das aparências, já não é o *Nous* aristotélico, e abre-se para problemas novos desconhecidos de

156 *S. Thomas d'Aquin*, 4ª ed., Paris, t. I, p. 149, 281; t. II, pp. 284, 300 ss., 311, 314.

157 G. Ardley, *Aquinas and Kant, The Foundations of Modern Sciences*, London, 1950, pp. 3 ss., 71 ss.

Aristóteles, e no final quer ser a alma inteira no que tem de mais espiritual; de maneira que a posição tomista, como a kantiana, não entra rigorosamente no intelectualismo nem no voluntarismo.[158] Carlini, ademais, não concede um caráter peremptório, isto é, demonstrativo em sentido rigoroso, às famosas cinco vias; uma vez que se faz centro do kantismo o problema gnosiológico e este não se resolve em puro subjetivismo, como faria depois o idealismo, as duas posições se correspondem (*ibidem*, pp. 124 ss.; 171 ss.). Particularmente, Carlini, como Sertillanges, ressaltou a enorme importância que tem em Santo Tomás o argumento da criação, enquanto o purificou da intrusão de uma "causalidade entendida naturalisticamente"; e Santo Tomás teria aludido primeiramente às célebres antinomias sobre as quais se apoiará a crítica moderna (*ibidem*, p. 101 ss.). Nisto se acha recordada também a teoria tomista da liberdade, a qual se entende como válida não só no campo da ação, mas também na esfera do pensamento como atributo fundamental da espiritualidade (*ibidem*, p. 123).

Em uma perspectiva mais limitada, G. Zamboni, interpretando o *Ich denke* kantiano psicologicamente como o ato da consciência, passava a elaborar com claras referências tomistas uma "gnoseologia do ato", segundo a qual é só na autoconsciência do eu, na experiência interna, que o homem percebe diretamente o ato de ser que num segundo momento estende também às "superfícies qualificadas" da experiência exterior.[159] Não é difícil ver nas interpretações precedentes a influência, ademais declarada, de Rosmini.

Seguiu mais de perto o método transcendental kantiano o jesuíta belga G. Maréchal, a quem se deve uma teoria sobre o "dinamismo intelectual do conhecimento objetivo" que deveria satisfazer as exigências do "Eu trans-

158 *S. Tommaso d'Aquino, Ragione e fede*, Bari, 1949, pp. 49, 149, 162 ss., 219 ss.

159 Zamboni, G., *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino*, Verona, 1934.

cendental" de Kant.[160] O intelecto humano, que não é criativo como o divino nem intuitivo como o angélico, mas discursivo, deve buscar o real e objetivá-lo – afirmá-lo como real – mediante o ato de juízo; pois bem, dado que a relação entre nosso conhecimento e o objeto não pode ser a de causa e efeito (reservada a Deus), tem de ser necessariamente a de "tendência ativa" da faculdade ao objeto como a seu fim. A afirmação do real absoluto é para o espírito finito do homem a condição necessária *a priori* da objetividade do mesmo conhecimento. Então, os dois momentos são: *a)* a tendência ativa, natural e necessária para a inteligência do real contém a afirmação implícita de Deus (que toma por isso o posto do vazio "Eu penso" kantiano); *b)* essa tendência ativa da inteligência para a visão de Deus é o único meio para explicar a objetividade, isto é, a referência ao real do conteúdo de nosso pensamento. Um discípulo de Maréchal explicou este dinamismo transcendental da consciência humana atribuindo ao movimento ou influência da "vontade" sobre a inteligência a função intencional do conhecer (Hayen). No entanto, devemos observar que para Santo Tomás o conhecer não se resolve numa relação, mas é "um modo de ser e uma perfeição positiva do sujeito que tem seu termo real na *species* imanente", e é mediante a "species-similitude" e dentro dela que se realiza a referência intencional ou a objetivação; no tomismo, o processo fundamental que permite a referência do pensamento ao real é a "reflexio", que se dá mediante a "conversio ad phantasmata", e então a doutrina kantiana correspondente é antes a teoria do "esquematismo transcendental" (desenvolvida nesse sentido com alusão subentendida a Aristóteles por M. Heidegger).[161] A posição de Maréchal

160 Maréchal, J., *Le point de départ de la métaphysique*, cahier V: *Le thom. devant la philos. critique*, Lovaina-Paris, 1926. Para uma exposição programática, v. "Le dynam. intellect. dans la connais. object.", in *Rev. néosc. de philos.*, 28 (1927), p. 137 ss.

161 Heidegger, M., *Kant u. das Problem der Metaphysik*, 2ª ed. Francoforte su

reflete a preocupação principal da neoescolástica de querer "justificar" a existência do mundo exterior (problema da "ponte") e chegar a fundar a existência da coisa em si (substância, causa...), que era o escolho do dualismo kantiano de fenômeno e de númeno, do qual a filosofia pós-kantiana e especialmente Hegel se desembaraçaram afirmando a prioridade do ser absoluto (de consciência) sobre o ato de conhecer, e demonstrando assim o caráter contraditório da noção do conhecer como "meio ou instrumento" com respeito ao ser, e, portanto, a insubsistência do chamado "problema crítico" como introdução ao ser.[162]

A possibilidade de uma aproximação crítica do tomismo à metafísica do idealismo transcendental parece antes sugerida "à distância" pelo princípio comum da primazia da teoria sobre a práxis, pela orientação comum para a metafísica do ato aristotélico, interpretado segundo a dialética ternária de Proclo, e pela afirmação comum da imanência ou "presença" do Infinito no finito, de maneira que o finito está todo "contido" no Absoluto como no verdadeiro Ser "sem predicados", em harmonia com a noção bíblica de Deus no Êxodo (3, 14: "Sum, qui sum") e com o discurso de São Paulo no Areópago (*Act* 17, 28), que pode relacionar-se com o ἔστιν γὰρ εἶναι de Parmênides (B 6; Diels I, 232, 21). Neste sentido interpretou o tomismo F. Siewert mediante a exigência da "participação" ontológica, a qual assegura a "identidade exemplar" entre o ser finito e o Infinito, que se encontram na unidade analógica do único conceito do ser, com o que se evita a absurda negação hegeliana da positividade do finito. Se não é que a participação, como considerada aqui, se desenvolve aquém da analogia tomista, o que nos deixa, por isso, muito perplexos. Nestas ou em tentativas parecidas de Maréchal e de Siewert, tenta-se valorizar elementos agostinia-

M. 1950.

162 Cf. Hegel, *Phän. d. Geistes, Einleitung: Von der Erfahrung des Bewusstseins*, ed. Jo. Hoffmeister, Leipzig, 1937, p. 63 ss.

nos certamente presentes no tomismo, mas que não constituem o lado mais original, dado exatamente por um conceito integral aristotélico da positividade do finito, tanto na ordem predicamental do ser (substância e acidentes, matéria e forma) como na transcendental (essência e *esse*, causalidade incriada mas criadora e conservadora de Deus), na direção metafísica do *De causis* procliano.[163] Se se quer compreender o significado da "participação" tomista e aclarar em seu aspecto positivo e negativo a comparação com a "filosofia da identidade" de Hegel, há que aprofundar-se no significado metafísico da distinção real tomista entre essência e *esse* participado, à qual se segue a compreensão da "total" dependência das criaturas com respeito a Deus; não carece de importância que para sua concepção do ser Hegel se relacione com o dominicano Eckhart.[164] Nesses profundos motivos da relação entre finito e infinito, da causalidade e da analogia dentro da noção de participação, é que podem ver-se as relações entre Santo Tomás e Hegel:[165] uma simples revisão do dualismo aristotélico do ato e da potência[166] renovaria as inumeráveis e superadas discussões escolásticas sobre o conceito de potência. Em particular, o problema da analogia parece reavivar o interesse pela comparação entre Santo Tomás, Kant e Hegel, enquanto a analogia expressa a dialética da relação que tem o intelecto finito com o Absoluto (cf. E. K. Specht, em *Kantstudien*, 66 [Köln, 1952], p. 10 ss.).

---

163 É uma tentativa, nesse sentido, o ensaio de J. Möller, *Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Dialektik*, Paderbon, 1951.

164 Cf. *Vorlesungen* über *die Philosophie der Religion*, ed. G. Lasson, I, Leipzig, 1925, p. 257; v. também H. Hof, *Scintilla Animae...*, Lund-Bonn, 1952.

165 Przywara, E., "Thomas oder Hegel?", in *Logos*, 15 (1926), pp. 1-20; Idem, in *Humanistas*, Nürenberg, 1952, p. 735 ss. V. também C. Fabro, *Dall'essere all'esistente*, Brescia, 1957, p. 37 ss.

166 Jansen, B., *Dialektische oder Akt-Potenz-Metaphysik: Hegelrenaissance oder Hegelkritik*, em "Aufstiege z. Metaphysik", Fribourg in Br., 1933, p. 365 ss.

A transcendência teorética do tomismo resulta também do fato de que se pode tender a uma aproximação em perspectiva, até com a mesma filosofia recentíssima do *existencialismo* – adversário do idealismo –, nos seguintes pontos principais: 1. Posição inicial do realismo integral mediante o conceito de "situação" (*in-der-Welt-sein* de Heidegger). 2. A concepção do intelecto humano como "pura potência", de maneira que está em "abertura essencial" para o real que aquele afirma como estrutura inteligível da experiência (a "conversio ad phantasmata": *Sum. Theol.*, 1ª, 84, 7). 3. A noção do só concreto que se afirma na existência como realidade mediante a liberdade e ainda como última raiz mediante a distinção real de essência e de *esse*.[167] A aproximação do tomismo à *Fenomenologia* husserliana assinalou a afinidade doutrinal da assimilação das essências mediante a abstração a que corresponde a redução fenomenológica[168] de maneira sistemática; e, no interior da metafísica tomista do ato expressa com a doutrina da analogia do ser, pôde E. Stein assinalar o ponto de "encontro" (*Anknüpfung*) das duas filosofias como pura teoreticidade do problema do ser.[169]

Está claro que em todas essas tentativas se fala de "aproximação em perspectiva", já que está fora de dúvida a diversidade sistemática entre os dois tipos de pensamento postos em comparação; o princípio sistemático do *a priori* kantiano (*Ich denke überhaupt*) está nos antípodas da metafísica tomista do conhecimento, que supõe o caráter positivo da experiência imediata e sua estruturação inicial na mesma esfera sensível como fundamento do conhecimento do inteligível. Da mesma maneira, a dialética hegeliana,

---

167 C. Fabro, "L'Assoluto nel tomismo e nell'esistenzialismo", in *Salesianum*, 13 (1951), p. 185 ss.

168 Stein, E., "Husserl Phänomenologie u. die Philos. des hl. Th. v. A.", in *Festschr. Husserl. z. 70. Geburtstag*, Halle a. S., 1929, p. 315 ss.

169 V. o póstumo *Endliches und ewiges Sein, Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Lovaina-Fribourg in Br., 1950, p. VIII ss.

que toma como ponto de partida o princípio spinoziano do "não ser" do finito e anula a distinção das duas ordens, a predicamental e a transcendental, leva à negação do conceito de criatura e de liberdade pessoal. Assim, é ainda incerta a comparação do tomismo com o *existencialismo* por causa da ambiguidade da problemática da nova filosofia; mas já se notam algumas tentativas de aproximação em sentido positivo, sobretudo graças à orientação decididamente realista do existencialismo na prioridade do ser sobre o pensamento e na estrutura da liberdade pessoal, nos quais se manifestam os dois momentos da transcendência. Em K. Jaspers a relação com o tomismo foi assinalada na teoria da "fé filosófica", enquanto a "razão" (*Vernunft*) não esgota o significado do ser da existência, que permanece como objeto da "liberdade" e se realiza, portanto, mediante a fé.[170] (Welte refere-se especialmente ao *De verit.*, q. 24, a. 7). Na comparação com H. Heidegger, no entanto, interessa a estrutura do existente que é o homem como "abertura" radical até ao "ser mesmo (*Sein selbst*), que algum intérprete assinala como sendo o próprio Deus.[171]

Mais frutífero poderá ser, para uma valorização crítica de tais comparações, um estudo comparado da teologia da fé no tomismo e no fundador do existencialismo S. Kierkegaard, enquanto permanece fiel aos princípios do realismo aristotélico e da revelação cristã.[172] Mas, enquanto permanece unido ao princípio da imanência e da interioridade protestante, o novo conceito existencial de "liberdade" desemboca numa "possibilidade da pos-

---

170 Cf. Welte B., "Der philos. Glaube bei K. Jaspers u. die Möglichkeit, seiner Deutung durch die thom. Philos.", in *Symposion, Jahrb. f. Philos.*, 2 (1949), espec. p. 72 ss.

171 Müller M., *Existenzphilosophie im geist. Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 1949, espec. p. 71 ss. Cf. Idem, *Sein und Geist. Systemat. Untersuch.* über *Grundproblem und Aufbau mittelalt. Ontologie*, Tubingen 1940, p. 58 s

172 C. Fabro, "Raison et foi dans l'oeuvre de Kierkegaard", in *Rev. des Sc. Philos. et Théol.*, 23 (1949), p. 169 ss.; Idem, *Introd.* alla trad. it. del *Diario*, I, Brescia 1948, p. LXXXVIII ss.

sibilidade", suspensa entre o nada e o ser, que subtrai o ato humano de toda estrutura metafísica e da dependência do Absoluto.

Um ponto sólido para a superação positiva do subjetivismo idealista deveria ser o aprofundamento na metafísica tomista do ser espiritual. Segundo Santo Tomás, as substâncias espirituais, dado que são absolutamente simples e incorruptíveis, reconhecem-se "necessárias" (*necesse esse*) em sentido ontológico positivo, mesmo permanecendo como criaturas, e, portanto, causadas (*ab alio*), porque a contingência em sentido rigoroso está unida à corruptibilidade que provém da matéria (cf. os textos decisivos *C. G.*, II, 30; *De pot.*, q. V, a. 3; *In II Physic.*, lect. 12-15; *Sum. Theol.*, 1ª, q. 2, a. 3; III via; *De spir. cr.*, a. 5 ad 4).[173] A neoescolástica, no entanto (e também o neotomismo), acolheu a tese oposta, que identifica firmemente a contingência com o caráter de criatura, tal qual defendida pelo agostinismo e pelo nominalismo, segundo uma crua expressão de Henrique de Harclay (m. em 1317): *Toda criatura pode não ser, e nenhuma de suas partes é necessariamente ou determina seu ser. Digo depois que toda criatura igualmente pode não ser, tanto o anjo como a rã*, "Omnis creatura potest non esse et nulla, quantum est ex parte sui, est necesse esse nec determinat sibi esse. Dico ulterius quod omnis creatura aequaliter et aeque potest non esse. Ita Angelus sicut rana".[174] O ponto em questão constituiu também uma das peças mestras da disputa de Paris, já mencionada, de G. de Montesono,[175] desaparecendo depois gradualmente da escola tomista em favor da noção

---

173 C. Fabro, "Intorno alla nozione tomista di contingenza", in *Riv. Filos. Neosc.* (1938), p. 132 ss.

174 Apud.: Pelster F., "H. von Harclay, Kanzler von Oxford und seine Quaest.", in *Misc. F. Ehrle*, I, Roma 1924, p. 342.

175 *Chart. Univ. Paris.*, t. III, n. 1557, prop. VI-VIII, p. 494; o material da viva controvérsia se encontra no Cod. Burgh. 102 da Bibl. Vat. Cf. A. Maier, *Cod. Burghes. Bibl. Vat. (Studi e testi*, 170), p. 133 ss.

wolffiana de contingência. Sobre essa noção se fundou, e está ainda fundado, o extrinsecismo formalista de Suárez, que com seu vazio metafísico tem uma parte de responsabilidade em ter estimulado (sempre "à distância") o subjetivismo moderno, da mesma maneira que o nominalismo tinha provocado a doutrina da justificação extrínseca por parte da Reforma.

Se a filosofia moderna pôde turbar radicalmente a vida espiritual do Ocidente, encaminhando-a pela pendente do monismo panteísta primeiro, e confirmando-se depois definitivamente em seu autêntico núcleo de antropologismo ateu, como se atesta na filosofia contemporânea (neopositivismo, marxismo, existencialismo...), isto se deve, sobretudo, ao fascínio que traz em si o "princípio do ato" do qual parte (o princípio da consciência como fundamento do ser). A resposta em sede teórica a esta situação e instância a um tempo de falência ou crepúsculo da civilização cristã não se vê como possa vir da volta de uma Escolástica descolorida e genérica que a filosofia moderna conhece bem, e que é diretamente afrontada de Descartes a Leibniz e a Schopenhauer... (bons conhecedores entre outros, por exemplo, de Suárez), segundo a qual o ente se expressa na essência possível ou real, e a existência no fato empírico referido pelos sentidos. Essa resposta pode ser, no entanto, pedida ao pensamento de Santo Tomás, ao qual a Escolástica, em suas diversas direções, não cessou de resistir e opor-se nas posições fundamentais e sobretudo na concepção do ato de ser e das implicações fundamentais; tendo-se esvaziado do ser como ato, a especulação ocidental esgotou-se no jogo abstrato das determinações formais, atraindo para si a acusação de ter "esquecimento do ser" (*Vergessenheit des Seins*) com que Heidegger caracteriza o desenvolvimento, ou antes, a decadência, do pensamento ocidental a partir de Platão. De Aristóteles a Hegel, Nietzsche e o próprio Sartre... enquanto ao poderoso chamado pela verdade do ser como "presença do presente", surgida com Parmênides e com Heráclito, se substituiu o princípio da

"forma" como "conteúdo de representação" que devia conduzir inexoravelmente ao idealismo e às consequências niilistas da filosofia contemporânea.

Àquela acusação e a esta invocada nêmese escapa a concepção tomista que assinala no *esse* o ato de todo ato, rebaixando, portanto, a essência e a forma a mera potência determinativa e receptiva do *esse*: desse modo, o pensamento é iniciado com a presença do ato, que é a apreensão do *ens*, e avança mediante a tensão de *essentia* e de *esse* que o *ens* reclama com sua constituição originária. Esta revolução tomista do horizonte especulativo restabelece, por um lado, o contato do bíblico *Sum qui sum* (Exod. 3, 14) com o ἔστι γὰρ εἶναι de Parmênides, e se encontra, por outro lado, com o princípio moderno do ato e com as exigências pelas quais este surgiu e na atualidade foi reivindicado por Heidegger. Assinalar a realidade e a forma do que poderia chamar-se "parmenideísmo tomista" e do encontro entre o ato tomista do *esse* e o ato moderno da autoconsciência é a tarefa precisa de um tomismo conhecedor de sua própria força e originalidade, bem como da gravidade da situação do pensamento contemporâneo, que, por sua expulsão definitiva (em sentido positivo e constitutivo) do sagrado e do transcendente, não encontra nenhuma resposta na história da civilização ocidental.

Uma vez que seja reconhecida como se deve a derivação e o desvio teológicos da metafísica da imanência e de toda a sua sorte de linhagens, a tarefa do tomismo do futuro parece que deverá ser a de compreender a exigência dessa proclamada imanência, levando-a dentro do problema essencial do pensamento, que é a fundação do finito no infinito; aclarando desse modo os próprios princípios da "metafísica do ato" não como uma figura cultural isolada, mas como a substância perene do filosofar humano, na qual se perdem as imperfeições e os desvios dos sistemas. E é ao tomismo, portanto, mais que a qualquer outra Escola de pensamento cristão, que corresponde essa missão de unificação da consciência humana, dos fragmentos de seu devir históricos, em sua estrutura teorética universal.

Nota bibliográfica

Bibliografia geral: P. Mandonnet - J. Destrez, *Bibl. thomiste*, Le Saulchoir, 1921, continuou com amplitude de informações e de estudos críticos da *Bull. thom.*; excelente também: V. J. Bourke, *Thom. Bibliogr. 1920-40*, S. Louis (Missouri), 1945; e a seção especial dedicada a Santo Tomás em *Répertoire bibliogr.* da *Rev. de philos. de Louvain*. Indicação e sumário nos dois fascículos de P. Wyser, *Th. v. A. e Der Thomismus*, Berna, 1950-51 (*Bibliogr. Einf. in d. Stud. der Phil.*, nn. 13-14 e 15-16). Para a *Suma Teol.* v. A. Michelitsch, *Kommentat. z. Summa Theol. des hl. Th. v. A.*, Graz e Viena, 1924.

Enciclopédias: *Enc. Ital.*, XXXIII, pp. 1013-14 (Vida e obra: F. Pelster); 1014-20 (O pensamento: M. Grabmann); M. Grabmann, s. v. em LThK, t. X, coll. 112-21; A. Walz, M.-R. Gagnebet, N. Garrigou-Lagrange, L.-B. Gillon, C. Spicq, G. Geenen, *Th. d'A.*, in DThC, XV, coll. 618-761; R. Garrigou-Lagrange, *Thomisme, ibid.*, coll. 823-1023. *Encicl. Catt. XII*, col. 252-297 (Fabro); *Enc. Filos.* IV, coll. 1232-1260 (Giacon).

Dicionários: L. Schuetz, *Thomas-Lex.*, 2a ed. rist., Nova York 1947; J. Deferrari, J. Barry, J. Mc Guiness, *A Lex. of S. Th. Aq., based on The Sum. Theol. and select. passages of his other works*, 5 fasc. (A-Z), Washington, 1948-53.

Vida e Obra: o material fundamental em *Fontes vitae s. Th. Aq.* por D. Prümmer e M.-H. Laurent, St-Maximin, 1924-37 (I-III, as biografias escritas por P. Calo, G. di Tocco e B. di Guido; IV-V, processo de canonização, VI. Docum.). É sempre útil a extensa monografia de P. A. Touron, *La vie de s. Thomas d'Aquin... avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages*, Paris, 1740. Uma preciosa coleção de documentos papais a favor de Santo Tomás é o monumental volume de P. J.-J. Berthier, *Sanctus Thomas Aquinas «Doctor Communis» Ecclesiae*, I, Romae, 1914. Anche F. Ehrle, *Zur Enzyklika «Aeterni Patris», Test und Kommentar*, Roma, 1954. De natureza

estritamente biológica são as pesquisas de A. Toso, *T. d'A., Studio crit.-stor. sulla stirpe, la patria e la vita del S. Dott.*, Roma, 1941; para o grande público, as biografias de R. Diaccini, Roma 1934; I. Taurisano, Turim, 1941; J. Maritain, *Le Docteur Angélique*, Paris, 1934; G. K. Chesterton, *S. Th. Aq.*, Londres, 1943. Sólida síntese da investigação crítica moderna sobre a biografia de Santo Tomás é A. Walz, *S. T. d'A.*, Roma, 1945, edição alemã Wien, 1953. Para Santo Tomás na arte, ver P. W. von Keppler, *Aus Kunst und Leben*, 2a ed., Friburgo em Brisgóvia, 1906, p. 1 ss.

Edições da obra:

A) *Completas*: entre as antigas e fundamentais, a *Edit. Piana*, feita por ordem de São Pio V, Roma, 1570-71, base das edições seguintes. Na metade do século XIX foi muito importante a *Ed. Parmensis* em 25 volumes de Fiaccadori, Parma, 1852-73, que pela qualidade do texto supera a posterior *Ed. Vivès* em 34 volumes. (1a ed. Paris, 1871-80; 2a ed., 1889-90). Em 1880, Leão XIII ordenou a elaboração da nova edição crítica, conhecida como *Leonina* (Roma, 1882, ss.), da qual foram publicados até agora 14 volumes de texto: I-III, *Comm. al Periherm.*, *Post. Anal.* e *Physic. di Arist.*; IV-XII, *Sum. Theol.* com o comentário de Gaetano; XIII-XV, *Sum. c. Gent.* Com o comentário de Ferrariensis (também editou manual somente com o texto de Santo Tomás, Roma, 1934); XVI, índice das duas *Sumas* (também editou manual abreviado, Roma, 1948).

B) *Parciais*. A que tem maior número de impressões é a *Sum. Theol.*; entre as edições mais recentes está a reedição da *Piana* sob os cuidados dos dominicanos canadenses com a revisão das citações implícitas e explícitas baseadas nas edições críticas dos textos, 5 volumes, Ottawa, 1941 ss.; para os *Opúsculos*: ver a restauração sob os cuidados do pe. Mandonnet, 5 volu-

mes, Paris, 1927; nova edição crítica iniciada pelo pe. Perrier; publicado o vol. I, *Opuscula philosophica*, Paris, 1949. Para os *Comentários às Sentenças*, ver a restauração do texto tradicional melhorado sob os cuidados dos padres Mandonnet e Moos, 4 volumes, Paris, 1927-47 (o texto dos volumes III e IV baseia-se nos 12 códices e nas principais edições e chega até a *Distinção XII* do livro IV). Os comentários a Aristóteles e às Sagradas Escrituras esão editados no texto corrente de Marietti a Torino (recentemente também o comentário ao *De div. nom.* com o texto grego e exaustivas notas de C. Pera, em 1950 e os últimos comentários de Tomás ao *De coelo et mundo*, *De gen. et corr.* e aos *Metereol.*, sob os cuidados de R. Spiazzi, mesmo local, 1952. Dos opúsculos o mais conhecido é *De ente et essentia*: cf. as edições críticas de P. Roland-Gosselin, Le Saulchoir, 1927 (com o textos dos códices parisienses) e de L. Baur, Münster em V. 1927 e 1933 (segundo 7 códices italianos e 1 da Basileia). *Os comentários in VIII libros Physic.*, ed. Pirotta, foi publicado por M. D'Auria em Nápoles, 1955. Outras edições: L. W. Keeler, *De unit. intell.*, Roma, 1936 e *Q. disp. de spirit. creat.*, mesmo local, 1937; G. F. Rossi, *Expos. Salutat. Angel.*, Piacenza, 1931; P. Castagnoli, «*De forma absolutionis*», mesmo local, 1933; L. Pauson, *The Opusc.* «*De prin. nat.*», Friburgo-Lovaina, 1950; P. Wyser, *In Boeth. De Trin.*, *Quaest. quinta et sexta*, *Cod. Vat. lat. 9850* (autógrafo). Friburgo-Lovaina, 1948; J. M. WYSS, *De natura materiae*, Lovanio 1953; *Expositio Super librum De Causis*, ed. H. D. Saffrey, Fribourg-Lovaina, 1954; *Expositio super librum Boethii De Trinitate*, ed. B. Decker, Leiden, 1955 (edição integral do autógrafo Vaticano).

Traduções modernas: cf. lista em J. V. Bourke, *Thom. Bibl.*, nn. 1350-61. *Sum. Teol.*: tradução francesa sob os cuidados dos dominicanos, Paris-Tournai, 1925 (equipada com úteis introduções e notas em apêndice); tradução alemã sob os cuidados dos dominicanos e beneditinos da Alemanha

e da Áustria, Salzburgo, 1933 ss., até agora com 24 volumes (com notas e comentários críticos-doutrinais). Tradução inglesa em forma de excelente antologia por A. C. Pegis, *Basic Writings of St. Th. A.*, 2 volumes, Nova York, 1945; tradução italiana a partir do texto da Leonina: Florença, 1940 ss., até agora com 5 volumes; tradução espanhola Madri, 1947 ss.; tradução espanhola Castellani-Quiles, Buenos Aires, 1940 ss. (20 volumes); nova tradução grega sob os cuidados de I. N. Karmires: Θωμᾶ τοῦ Ἀκινάτου, Σῦμμα θεολογικὴ ἐξελληνιστεῖσα ὑπὸ Ἰ. Ν. Καρμιρῆ, I, Atenas, 1935. P. S. Salaville preparou a edição da tradução grega de Demetrio Cidone; tradução árabe sob os cuidados de P. Awad, 4 volumes, Beirute, 1887-98. De *De Unit. intell.*, tradução italiana de C. Ottaviano, Lanciano, 1930 e de B. Nardi, Florença, 1938; De *De virt. an.* tradução armênia, edição de P. M. A. Van den Oudeuriin, Friburgo (Svizzera), 1942; da *Suma contra os Gent.* Tradução italiana de P. Puccetti, Firenze 1925; tradução alemã, Lipsia, 1935; das *Quaest. disp. de Ver.* de E. Stein, 2 volumes, Breslávia, 1931-32; 2a ed., Friburgo em Br. e Lovaina, 1953. *Scritti politici*, sob os cuidados de A. Passerin d'Entrèves, Bolonha, 1946.

Estudos gerais recentes: F. Olgiati, *L'anima di s. T.*, Milão, 1923; J. Rimaud, *Thomisme et méthode*, Paris, 1925; A. Sertillanges, *St Th. d'A.*, 2 volumes, mesmo local, 1925; E. De Bruyne, *St Th. d'A., Le milieu, l'homme, la vision du monde*, mesmo local, 1928; J. Maritain, *Le Docteur Angélique*, mesmo local, 1930; M. De Wulf, *Initiation à la philos. thom.*, Lovaina, 1932; G. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, 3a ed., sob os cuidados de P. Wyser, 1949 (interpretação do tomismo exclusivamente em função da doutrina aristotélica do ato e da potência); A. Horvath, *La sintesi scientif. de st T. d'A.*, trad. italiana, Turim, 1932; E. Peillaube, *Initiat. à la philos. de st Th.*, Paris, 1933; J. Wébert, St Th. d'A., *Le génie de l'ordre*, mesmo local, 1935; M. Grabmann, *Th. v. A., Eine Einführung in seine Persönlichkeit u.*

Gedankenwelt, 6a ed., Mônaco, 1935; P. Rousselot, *L'Intellectualisme de st. Th.*, 3a ed., Paris 1936; H. Meyer, *Th. v. A., sein System u. seine geistesgeschichtl.* Stellung, Bonn, 1938; A. Silva-Tarouca, *Thomas heute*, Vienna 1947; A. C. Pegis, *Introd. to St. Th. A.*, Nova York, 1948.

Exposições gerais do pensamento de Santo Tomás: encontram-se nas traduções de história da filosofia medieval de Ueberweg-Geyer (Berlino 1928, § 36, p. 419 ss., e pp. 743-57 bibl. Razoável sob os cuidados de J. Koch), de M. De Wulf (6a ed., II, p. 150 ss.; trad. it., II, Florença, p. 138 ss.); F. van Steenberghen, em Fliche-Martin, *Hist. de l'Eglise*, XIII, Paris 1951, p. 246 ss.

Estudos importantes sobre Santo Tomás e o tomismo: encontram-se nas seguintes publicações: *Mélanges Thom.*, Le Saulchoir, 1923; *s. T. d'A.*, Milão, 1923; *s. T. d'A., Misc. stor.-artist.*, Roma, 1924; *Acta hebdom. thom.*, ivi 1924; *Xenia Thom.*, 3 volumes, mesmo local, 1925; A. Whitackre (e colaboradores.), *s. Th. Aq.*, Oxford, 1925; *Misc. tom.*, Barcelona, 1925; *Mél. Mandonnet*, 2 voll., Paris, 1930; M. Grabmann, *Mittelalterl. Geistesleben*, 2 vols., Mônaco, 1926-37; *Hommage à M. De Wulf*, Lovaina, 1938; *Mél. Pelzer*, ivi 1947; *Studia Mediaev. in hon. R. J. Martin*, Bruges, 1948 (ver lista complete em: J. V. Bourke, *op. cit.*, p. 66 ss.); Em colaboração, *Aristote et s. Thomas d'Aquin*, Paris-Lovaina, 1957.

Documentos eclesiásticos: sobre a autoridade doutrinal de Santo Tomás, já recolhidos por P. Berthier (op. cit.) foram compilados, de Gregorio XIV em diante, por J. Ude, *Die Autorität des hl. Th. v. A. als Kirchenlehrer u. seine Summa Theol.*, Salzburgo, 1932, e por P. G. Ramirez, *De auctoritate doctrin. s. Th. Aq.*, Salamanca, 1952.

Estudos particulares:

Teoria do conhecimento: D. Lanna, *La teoria della conosc. in s. T.*, 2a ed., Nápoles, 1950; G. Schulemann, *Das Kausalprinzip in der Philos. des hl. Th. v. A.*, Münster em V. 1915 (Beitr. Bäumkers, XIII, 5); J. De Tonquédec, *La critique de la connaiss.*, Paris, 1925; W. Schneider, *Die Quaest. disp. De ver. des hl. Th. v. A. in ihrer philosophiegeschichtl.* Beziehung zu August., Münster em V. 1930 (Beitr. Bäumkers, XXVII, 3); R. Jolivet, *Le Thom. et la critique de la connaiss.*, Paris, 1931; J. Maritain, *Les degrés du savoir*, 3a ed., mesmo local, 1932; M.-D. Roland-Gosselin, *Essai d'une étude crit. de la connaiss.*, mesmo local, 1932; A. Hufnagel, *Intuition und Erkenntnis nach Th. v. A.*, Colônia, 1932; G. Siewerth, *Die Metaph. der Erkenntnis nach Th. v. A.*, I. *Die sinnliche Erkenntnis*, Mônaco-Berlim, 1933; id., *Studien z. Entwickl. des thomist. Erkenntnisbegriffes an dem Correct. «Quare»*, Münster em V. 1935 (Beitr. Bäumkers, XXXI, 4); Y. Simon, *Introd. à l'ontologie du connaître*, Paris, 1934; K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaph. der endl. Erkennt. bei Th. v. A.*, Innsbruck-Lipsia, 1939; Fr. Manthey, *Die Sprachphilos. des hl. Th. v. A. und ihre Anwendung auf Probl. der Theol.*, Paderborn-Zurigo, 1937; L. Habermehl, *Die Abstraktionslehre des hl. Th. v. A.*, Kallmünz 1938; Y. Santeler, *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Th. v. A.*, Innsbruck-Lipsia, 1939; I. Rüttimann, *Illuminative oder abstraktive Seinsintuition?*, Lucerna, 1945; P. Hoenen, *La théorie du jugement d'après st Th. d'A.*, Roma 1946, (expõe o desenvolvimento do problema do conhecimento no neotomismo); G. Van Riet, *L'épistemol. thom.*, Lovanio 1946; J. Alvarez Laso, *La Filosofía de las Matemáticas en s. T.*, Cidade do México, 1952.

Metafísica: N. Del Prado, *De verit. fundament. philos. christ.*, Friburgo (Sv.), 1911; J. DURANTEL, *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philos. de st Th.*, Paris, 1918; N. Maurice-Denis, *L'être en puissance*

d'après Aristote et s. Th. d'A., Paris, 1922; G. Mattiussi, *Le XXIV tesi della filos. di s. T. d'A.*, Roma, 1925; J. Wébert, *Essai de métaph. thom.*, Paris, 1926; A. Forest, *La structure métaph. du concret selon s. Th. d'A.*, mesmo local, 1932; R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son Existence et sa nature*, 6a ed., mesmo local, 1933; A. Marc, *L'idée de l'être chez st Th. et dans la Scolast. postér.*, mesmo local, 1933; C. Giacon, *Le grandi tesi del tom.*, Como 1945. Interpretam o tomismo em função da noção de participação: E. Scheller, *Das Priestertum Christi im Anschluss an den hl. Th. v. A.*, Paderborn, 1934 (cf. p. 54 ss.: *Die platon. Anteilnahme*); G. Soechngen, *Th. v. A. über Teilhabe durch Berührung, in Scientia Sacra, Theol. Festg. f. Kard. Schulte*, Colônia e Düsseldorf, 1935, pp. 114-141, agora em *Die Einheit in der Theologie*, Mônaco, 1951, pp. 107-39; Jo. Mundhenk, *Die Begriffe der «Teilhabe» und des «Lichts» in der Psychol. u. Erkennt. des Th. v. A.*, Würzburg, 1935; C. Fabro, *La noz. metafis. di partecipaz. sec. s. T. d'A.*, 1ª ed., Milão, 1939, 2ª ed., Turim, 1950; Id., *Participation et causalité selon s. Thomas d'Aquin*, Lovaina-Paris, 1960; G. Isatye, *La théorie de la mesure et l'existence d'un maximum selon st Th.*, Paris, 1940; L.-B. Geiger, *La participation dans la philos. de st Th. d'A.*, mesmo local, 1942; J. Lagrange, *L'univers et l'homme dans la philos. de st Th.*, 2 vols., Bruxelas-Paris, 1942; H. Van Rooijen (e colab.), *De Thomistische Participatienleeren*, Nimega, 1944; J. De Finance, *Être et agir dans la philos. de st Th.*, Paris, 1945. A. Little, *The platonic heritage of Thomism*, Dublin, 1949; H. Lyttkens, *The analogy between God and the world... by Th. of A.*, Uppsala, 1952; A. Hayen, *La communication de l'être d'après s. Th. d'A.*, Paris-Lovaina, 1957; G. Girardi, *Metafisica della causa esemplare*, Turim, 1954.

Problemas sociais e morais: M. O. Renz, *Die Synderesis nach dem hl. v. A.*, Münster, em V. 1911; M. Meier, *Die Lehre der Th. v. A. «de pass. an.» in Quellenanalyt. Darstellung*, mesmo local, 1912; W. Müller, *Der Staat in*

seinen Beziehungen zur sittl. Ordnung bei Th. v. A., mesmo local, 1916; J. Hassle, *Das Arbeitethos der Kirche nach Th. v. A. und Leo XIII*, Friburgo, 1923; H. Noble, *La conscience morale*, Paris, 1926; id., *Les passions dans la vie morale*, 2 vols., mesmo local, 1932; B. Roland-Gosselin, *La doctr. polit. de st Th.*, mesmo local, 1928; L. Lehu, *La raison règle de la moralité d'après st Th.*, mesmo local, 1930; J. Hagenauer, *Das «justum pretium» bei Th. v. A., Ein Beitrag z. Geschichte der object. Werttheorie*, Stoccarda, 1931; E. Kunz, *Individuum u. Gemeinschaft beim hl. Th. v. A.*, Mônaco, 1932; M. Wittmann, *Die Ethik des hl. Th. v. A. in ihrem systemat. Aufbau*, mesmo local, 1933; L. Lachance, *Le concept de droit selon Aristote et st Th.*, Paris, 1933; G. Della Rocca, *La polit. di s. T.*, Nápoles, 1934; A. Patrono, *Il pensiero polit. di s. T.*, Gênova, 1941; J. Ramirez, *De hominis beatit.*, 3 vols., Madri-Salamanca, 1942-47; K. Farner, *Christentum und Eigentum bis Th. v. A.*, Berna 1947; A. Vikopal, *La teoria del superfluo sec. s. T. d'A.*, tradução italiana, Brescia, 1945; L. Berg, *Die Gottebenbildlichkeit im Moralsubjekt nach Thomas v. A.*, Magonza, 1947; I. Fuchs, *Die Sexualethik des hl. Th. A.*, Colônia, 1949; P. Hadrossek, *Die Bedeutung des System-gedankens für die Moraltheol. seit der Thomas-Renaissance*, Mônaco, 1950; P. Olgiati, *Il concetto di giuridicità in s. T. d'A.*, Milão, 1951.

Razão e fé: Th. Heitz, *Essai hist. sur les rapports entre la philos. et la foi de Berenger de Tour à st Th. d'A.*, Paris, 1909; T. Kaeppeli, *Die Lehre des hl. v. A. vom Corpus Christi myst.*, Friburgo, (Sv.) 1929; A. Stolz, *Glaubensgnade u. Glaubenslicht nach Th. v. A.*, Roma, 1933; H. Wilms, *Die Gottesfreundschaft nach dem hl. Th. v. A.*, Vechta, 1933; M. Grabmann, *Verhältnis von Glaube u. Theol. zur Philos. u. weltl. Wissenschaft*, Colônia, 1934; J. Fehr, *Das Offenbarungsprobl. in dialekt. u. thom. Theol.*, Friburgo, (Sv.) 1933; G. Turbessi, *La vita contemplat., dottr. tom. e sua relaz. alle fonti*, Roma 1944; H. Bouillard, *Conversion et grâce chez st Th. d'A.*, Paris, 1944; J. Wolf, *La justification de*

la foi chez st Th. d'A. et le P. Rousselot, Bruxelas-Paris, 1946; M. Grabmann, *Die theol. Einleitungslehre des hl. Th. v. A.*, Friburgo em Sv., 1948; A. Well, *Die Function des Thomismus in der neueren Theologie*, Viena, 1948; P. Vanier, *Théologie trinitaire chez s. Th. d'A.*, Montreal-Paris, 1953; A. Matet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de s. Th. d'A.*, Paris, 1956.

Falta ainda uma história crítica integral do tomismo que recolha e coordene a grande quantidade de materiais, seguindo, por meio do método histórico-crítico, os desdobramentos polêmicos e doutrinais. Com base nas pesquisas fundamentais de Denifle, Ehrle, Mandonnet, Grabmann, De Wulf, Koch, Pelzer, Lottin, Pelster, Gilson, Hocesez... e alunos da primeira geração da escola tomista, é necessário reconstruir sobre a base dos escritos editados e inéditos o pensamento de autores singulares, de maneira que se possa estabelecer a relação precisa que cada um possui com a obra de Santo Tomás, seja do ponto de vista do método como do conteúdo das doutrinas.

SANCTA MARIA, ORA PRO NOBIS

Vivat Christus Rex!

FICHA CATALOGRÁFICA

Fabro, Cornelio
Breve Introdução ao Tomismo/ Cornelio Fabro;
tradução de Rafael Sampaio
Brasília, DF: Edições Cristo Rei, 2020;

ISBN: 978-65-80769-06-3
1.Filosofia e Cristianismo
I. Cornelio Gabro II. Título
CDD – 201

ÍNDICES PARA CATÁLOGO SISTEMÁTICO
1. Filosofia e Cristianismo - 201

Títulos já publicados pelas
Edições Cristo Rei:

A Guerra dos Cristeros
Enrique Mendoza Delgado

A Ordem Natural
Carlos Alberto Sacheri

A Última Superstição:
Uma Refutação do Neoateísmo
Edward Feser

Jesus Cristo: Rei do Universo
Rafael Vitola Brodbeck

Família Católica, Igreja Doméstica
Rafael Vitola Brodbeck e
Aline Rocha Taddei Brodbeck

Para Conhecer e Viver as Verdades da Fé
José Pedro Galvão de Sousa

Como Aconteceu a Reforma
Hilaire Belloc

O Pensador Completo: A Mente
Maravilhosa de G. K. Chesterton
Dale Ahlquist

O Catolicismo no Brasil
Pe. Júlio Maria de Morais Carneiro, CSSR

Catecismo Anticomunista
Dom Geraldo de Proença Sigaud

Matrimônios Santos: Os Santos Casados
como Modelos de Espiritualidade
Conjugal
Pe. Thomas Kevin Kraft, OP

Carta Encíclica Quas Primas
Papa Pio XI